

النزعة الإنسانية في الفكر العربي
دراسات في النزعة الإنسانية للفكر العربي الوسيط

تحرير: عاطف أحمد

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق أنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا يخطر المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

٩ شارع رستم - جاردن سيتي -
القاهرة

الرقم البريدي ١١٤٦١ ص. ب ١١٧
مجلس الشعب - القاهرة
تليفون ٣٥٤٢٧١٥ - فاكس ٣٥٤٢٠٠
e.mail- cihrs@idsc.gov.eg

مجلس الأمناء

إبراهيم عوض (مصر)
أحمد عثمانى (تونس)
أسى خضر (الأردن)
السيد يسى (مصر)
آمال عبد الهادي (مصر)
سحر حافظ (مصر)
عبد الله النعيم (السودان)
عبد المنعم سعيد (مصر)
عزيز بو حمد (السعودية)
غانم النجار (الكويت)
فيوليت داغر (لبنان)
محمد أمين الميداني (سوريا)
هاني مجلي (مصر)
هيثم مناع (سوريا)

منسق البرامج

مجدى النعيم

مدير البحوث

جمال عبد الجواد

المستشار الأكاديمي

محمد السيد سعيد

مدير المركز

بهي الدين حسن

النزعة الإنسانية في الفكر العربي

دراسات في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط

تحرير
عاطف أحمد

أنور مغيث
حسنين كشك
على مبروك
منى طلبة

النزعة الانسانية في الفكر العربي
دراسات في النزعة الانسانية في الفكر العربي الوسيط

تحرير: عاطف أحمد
حقوق الطبع محفوظة ١٩٩٩
الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم جاردن ستي القاهرة
تليفون : ٣٥٤٣٧١٥ - ٣٥٥١١١٢
فاكس : ٣٥٥٤٢٠٠
العنوان البريدي: ص ب: ١١٧ مجلس الشعب-القاهرة
E.mail mail to: cihrs@idsc.gov.eg
إخراج: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان- أيمن حسين
رقم الإيداع بدار الكتب : ٩٩/١٣٣٢٧

كلمات مفتاحية

— فكر عربي — فلسفة عربية اسلامية — الفلسفة الإنسانية —
دراسات قرآنية — الاحتجاج في التاريخ العربي

مدخل تمهيدي

لماذا ندرس النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط؟ هذا سؤال من حق القارئ أن يطرحه علينا. والواقع أن ثمة شعورا نشأ لدينا بأنه بينما التحليل النقدي لإشكالات الواقع المعاصر هو من الأهمية بمكان، إلا أننا في الوقت نفسه، وربما استكمالا لذلك، علينا أن نعيد قراءة تاريخنا الفكري لنستكشف الأصول التي نبع منها إلى هذا الحد أو ذاك - وعينا المعاصر. على أساس أن الذاكرة التاريخية لازالت عنصرا فاعلا في هذا الوعي، بل وربما كانت تشكل طبقاته الداخلية التي قد لا تظهر أحيانا على السطح لكنها تظل تمارس فعاليتها في توجهاته وبنيته.

هذا من ناحية، أما من الناحية الأخرى، فإن تاريخنا الفكري - والنفسي - حافل بتيارات وتوجهات عديدة، منها الإيجابي ومنها السلبي. و اللافت للنظر هو أن التوجهات والنتائج الإيجابية تكاد تكون منسية أو ربما مبعدة عن مجال الفاعلية. لذلك رأينا أن إبراز الجوانب المستتيرة والنقدية في الفكر العربي - الإسلامي الوسيط هو مطلب ضروري. لمواجهة تيارات تغييب الوعي من ناحية، ولتأصيل الفكر التنويري والتحديثي من ناحية أخرى.

والنزعة الإنسانية تشكل واحدا من تلك التيارات المستتيرة في ذلك الفكر. وقد تناولتها عدة دراسات عربية وأوربية بالبحث والتوثيق. وتكاد تتفق تلك الدراسات على أن القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) بالذات، قد شهد بالفعل تيارا إنسانيا متميزا وأن لم يقدر له - لعوامل عديدة - الاستمرار في النمو بحيث يدخلنا فكريا إلى عالم الحداثة.

لذلك رأينا أن نطرح سؤال النزعة الإنسانية في الثقافة العربية في العصر الوسيط على عدد من الباحثين ذوي التخصصات المختلفة وذوي الاتجاهات والمنظورات الفكرية المتنوعة، بحيث يتم تناول الموضوع من الزوايا المتعددة الممكنة وبحيث لا يكون ثمة اتفاق مسبق على نتيجة يفترض التوصل إليها. وجاءت الإجابات والبحوث - مختلفة بالفعل ومتعددة الزوايا،

لكنها كانت، في كل حالة، تلقى ضوءاً هاماً على الموضوع.

وقد رأينا أن نفتتح الدراسة بعرض تحليلي تاريخي مفهومي للنزعة الإنسانية في الفكر الأوربي، مع رؤية نقدية لبعض إشكالياتها، حتى نتكشف لنا أبعاد التوجه الإنساني في الفكر وصلته الوثيقة بتحديث العقل والممارسات الاجتماعية.

ثم طرحت الدراسة مسألة النص المركزي في الثقافة العربية أي القرآن، والدور الذي لعبته طريقة القراءة في تشكيل الوعي العربي الذي شهد تحولاً من الشفاهية إلى الكتابة. وهي العملية التي مازالت تجري حتى وقتنا الراهن دون أن تكتمل بعد.

إذ تواجه قراءة القرآن وتأويله بالتالي- بتيار شفاهي يعمل على تحويله إلى أيقونة أو تميمة أو يضفي عليه تفسيراً سلطوياً يضعه فوق التاريخ وبالتالي فوق الفهم والتحليل المتعدد الأبعاد والزوايا.

ثم تناولنا البيئة الاجتماعية للعصر الوسيط بالتحليل التاريخي والتوثيقي لاكتشاف الإطار الذي كانت تجري فيه العمليات الفكرية والتعبيرية والتي غالباً ما كانت تواجه حالة حصار، دفعت في أحيان كثيرة إلى قيام حركات اجتماعية ثورية تبنت منظورات مختلفة عن منظورات السلطة المهيمنة، فكانت تنزع إلى التحرر والمساواة.

ثم تناولت الدراسة البنية الثقافية العربية بالتحليل الاستمولوجي الذي كشف عن طبيعتها الاستبدادية المستمدة من نشأتها أصلاً داخل حقل السياسة. وبيّنت كيف أن خصائص تلك البنية تسربت هي ذاتها إلى الثقافة المعارضة والتي كان يمكن لها أن تطرح بديلاً إنسانياً ملائماً وفعالاً. وتركز الدراسة على أهمية التحليل النقدي لتلك العملية. أولاً لكشف وتعرية آلياتها وثانياً لتأسيس منظور للوعي نابع من داخلنا وقادر على تجاوز التخلف في آن معاً.

ثم تم تتبع تجليات النزعة الإنسانية لدى بعض الفلاسفة المسلمين الذين جعلوا العقل الإنساني أداة لفهم الظواهر المختلفة بما فيها الدينية، والذين اهتموا بإضفاء نوع من العقلانية على الوجود الإنساني وإشكالاته المختلفة.

ولما كانت النزعة الإنسانية تتخذ في العصر الحديث صيغة مقننة منظمة وذات طابع إجماعي -على الأقل على المستوى الشكلي- بين مختلف دول العالم، هي منظومة حقوق الإنسان، فقد رأينا طرح مسألة إمكانية وكيفية إسهام الفكر ذي التوجه الإنساني في تأصيل حقوق الإنسان في الوجدان العربي، مما تطلب بدوره إلقاء الضوء على النشأة التاريخية لحقوق الإنسان وأسسها النظرية، وعلى الاتجاه الذي يمكن- إذا تم تبنيه ووجد مناخاً اجتماعياً وسياسياً ملائماً- أن يؤسس لثقافة تتبنى النظرة الحديثة للفرد الإنساني وللحياة الإنسانية مما قد يسمح بتجاوز ما نعاناه، حالياً، من تخلف الوعي على مستويات وفي مجالات عديدة.

المحدر

الفصل الأول

عاطف أحمد

التوجه الإنساني

تحليل مفهومي تاريخي

يهدف هذا الفصل إلى تحديد الملامح الأساسية لما يمكن تسميته بالنزعة الإنسانية أو التوجه الإنساني، ترجمة لكلمة «هيومانيزم» التي استخدمت بمنطوقها الأجنبي في بعض الكتابات العربية⁽¹⁾ تجنباً للالتباسات الناشئة عن الترجمة.

ومصطلح «التوجه الإنساني» هنا، يختلف بطبيعة الحال عما نغنيه حين نتحدث عن «الشعور الإنساني» بمعنى التعاطف مع الآخرين خاصة حينما يكونون في محنة ما. «فالشعور الإنساني» يعبر عن موقف أخلاقي فردي بينما «التوجه الإنساني» يعبر عن موقف ورؤية للحياة الإنسانية والوجود الإنساني ككل.

ونحن لا نستطيع إدراك الأبعاد المتعددة «للتوجه الإنساني» إلا من خلال قراءة تاريخ المصطلح، وتحليل السياقات التي نشأ فيها، والتجليات التي عبر من خلالها عن نفسه في مختلف مجالات الفكر والفن والنشاط الإنساني، والتطورات التي شهدتها خلال مجمل تلك العمليات.

ولا جدال في أن مصطلح «الهيومانيزم» والحركة الفكرية والأدبية المعبرة عنه، ذو منشأ أوروبي. ورغم أن تلك الحركة قد نشأت بصورتها المكتملة الملامح في عصر النهضة الأوروبي، إلا أنها - كتوجه فكري - استمرت ونمت واكتسبت أبعاداً متعددة ومتباينة خلال الأزمنة التالية حتى العصر الراهن. وعلى ذلك، تتحدد الطريقة التي سستم بها معالجة هذا الموضوع هنا، بالنقاط التالية:

أولاً: تتبع نشأة المصطلح وتطوراتهِ وتحديد ملامح الحركة التي ارتبط بها في عصر النهضة الأوروبي.

ثانياً: عرض وتحليل التطورات التالية للخصائص الأساسية لتلك الحركة، في مختلف المجالات، في القرون التالية حتى العصر الراهن.

ثالثاً: محاولة استكشاف بعض الخصائص الأساسية «للتوجه الإنساني» وعلاقته بالتوجهات الأخرى، وتحليل الإشكاليات التي يطرحها في مختلف المجالات.

رابعاً: محاولة بلورة مفهوم ما، يتسم بالعمومية بدرجة تسمح لنا باستخدامه في قراءتنا لثقافات أخرى، خاصة الثقافة العربية.

ويجد الباحث في التاريخ الفكري الأوروبي، عديداً من الدراسات التي تناولت بالتفصيل الدقيق، موضوع النزعة الإنسانية منذ بداياتها الأولى حتى العصر الراهن.

وهذه الدراسات هي مصدر معارفنا عن ذلك الموضوع. وقد اطلعت على بعض هذه المصادر وقارنت بينها، واستقر رأيي على التركيز بصورة اساسية على كتاب بعنوان: «التقليد الإنساني في الغرب»^(٢)، للباحث والأستاذ الجامعي «آلان بالوك»، وهو عبارة عن سلسلة محاضرات حول الموضوع ألقاها «بالوك» عام ١٩٨٤ في إحدى الجامعات الأمريكية، تحت إشراف «معهد أسبن للدراسات الإنسانية». وعقب انتهاء المحاضرات عقدت حولها حلقة نقاش موسعة ضمت كثيراً من المتخصصين وأثارت ملاحظات ونقاط عديدة استفاد منها «بالوك» عند تحويلها إلى كتاب. والانطباع الأساسي الذي يشعر به قارئ «بالوك» هو عمق نظريته وتحليله للنزعة الإنسانية وشمول رؤيته لتتبعاتها في الأزمنة المختلفة.

وفي مقدمة الكتاب، يجيب «بالوك» على التساؤل الذي قد يطرحه القارئ حول السر في تسميته للهيومانزم بالتقليد الإنساني. ذلك أنه، في تناوله للهيومانزم، يستند إلى فرضية فاعلة، قوامها النظر إليها لا باعتبارها مدرسة فكرية أو مذهباً فلسفياً، وإنما باعتبارها اتجاهاً عريضاً، أو بعداً محدداً في التفكير والاعتقاد، أو جداراً مستمراً يحتوى داخله في أي وقت من الأوقات على وجهات نظر مختلفة جداً. بل متعارضة أحياناً. لا تربط بينها أية بنية موحدة بل افتراضات وانشغالات معينة تدور حول مشكلات وموضوعات ذات خصائص محددة، وهي مشكلات وموضوعات تتغير هي نفسها من وقت لآخر. لذلك وجد «آلان بالوك» أن أفضل تسمية لها هي «التقليد الإنساني». (بالوك ٩).

ولكى نفهم طبيعة هذا التقليد أو الموقف الإنساني يمكننا أن نحدد عموماً توجهات الفكر الغربي في موقفه من الإنسان والكون. وهي توجهات يمكن تحديدها في ثلاثة أنماط رئيسية (بالوك ١٦ - ١٨) الأول هو الموقف المتعالي أو ما فوق الطبيعي: حيث يتمحور التفكير حول الله، باعتباره الحقيقة الموجهة والمحددة لكل ما سواه. والإنسان هنا ينظر إليه باعتباره جزءاً من الخلق الإلهي ويتم التعامل مع قضايا ومشكلاته من هذه الزاوية، وقد ساد هذا الموقف العصور الوسطى بصورة واضحة.

الثاني هو الموقف الطبيعي أو العلمي: حيث يتمحور الاهتمام فيه وتمنح الأولوية للطبيعة، وحيث ينظر للإنسان فيه باعتباره جزءاً من نظام الطبيعة تماثلاً في ذلك مع باقي الكائنات العضوية. ويتم التعامل مع قضايا ومشكلاته من هذه الزاوية، وقد تبلور هذا الموقف في القرن السابع عشر.

الثالث هو الموقف الإنساني: وهنا يتمحور الاهتمام حول الإنسان. أي حول الخبرة الإنسانية باعتبارها نقطة البداية في معرفة الإنسان لنفسه، ولله، وللطبيعة. حيث تصبح الحياة الإنسانية والارتقاء بها وممارستها على نحو يلبي الاحتياجات البشرية، هدفاً في ذاته. وهذا الموقف تبلور تاريخياً في عصر النهضة في أوروبا.

ويشير «بالوك» إلى أن هذا التقسيم للموقف من الإنسان والكون مفيد بشرطين. أولاً: أن يؤخذ النمط الواحد على أنه يعبر عن «ميل» يمكن أن يتألف مع الميول الأخرى بطريقة أو أكثر، أي لا يعتبر نمطاً جامداً منفرداً بذاته دائماً.

وثانياً: ألا يعتبر ذلك التقسيم صياغة أخرى لمراحل «كونت» الثلاث حيث يسود موقف منها في مرحلة معينة ضمن ثلاث مراحل متتالية.

فمنذ القرن السابع عشر أصبحت الأنماط الثلاثة مستمرة في الفكر ولها أتباعها، وأخذت العلاقات بينها تتراوح بين استبعاد كل منها للآخر من ناحية وبين تداخلها وتألفها من ناحية ثانية.

وقد تميزت الهيومانزم منذ بداية النهضة، كما كانت في العالم القديم، بتويعات من النظرات الفردية. وإن كان ما يجمع بينها هو التركيز على الخبرة الإنسانية التي لم تحتل مكانة مركزية في أي من التوجهين اللاهوتي أو العلمي. فما يميز دعاة النزعة الإنسانية عن غيرهم هو نطاق موضوعات التفكير التي يهتمون بها، حيث تدور - بتعبير «تترارك» - حول استكشاف الإنسان لنفسه ولثراء الخبرة الإنسانية، ويميزهم أيضاً الأسلوب الذي يتناولون به تلك الموضوعات والذي يتخذ غالباً شكل الحوار. فتطرح تساؤلات أخلاقية وسيكولوجية واجتماعية بهدف استكشاف الجوانب المختلفة للخبرة الإنسانية. دون أن تستهدف إحلال نسق

فلسفى جديد محل النسق الفلسفى المدرسى (السكولائى).

وربما يكون مناسباً هنا أن نتعرف على الأصل التاريخى للفوى لتعبير هيومانزم (ب ١١ - ١٢). والواقع أن ذلك يتطلب أولاً: العودة إلى اليونان القديمة حيث نجد أن ثمة عبارة معينة هى Enkiklia Paedia تشير إلى «التعليم المتوازن». وفكرة التعليم لدى اليونان Paedia تشير إلى نسق المعارف الإنسانية المتمثل فى الفنون الحرة السبعة: القواعد اللغوية؛ البلاغة؛ المنطق «أو الديالكتيكية»؛ علم الأعداد؛ الفلك؛ التجانس الصوتى Harmony. وهى المعارف التى كانت تقدم تقنية للتعليم والنقاش فى عالم بلا كتب، يعتمد على التمكن من اللغة، والدقة فى التفكير، والمهارات الجدالية. كذلك تطوى عبارة «التعليم» على فكرة أن الطبيعة الشخصية الإنسانية يمكن التأثير فى نموها عن طريق التعليم. وعلى فكرة التمايز الإنسانى الذى يتحقق عن طريق اكتساب القدرة على الإقناع والقيادة، وهى قدرة لازمة للعب دور نشط فى الحياة العامة، وممارسة مثل هذا الدور تعتبر شيئاً أساسياً لتحقيق إنسانية الإنسان. وقد أخذت فكرة التعليم هذه طريقها إلى الرومان. وكانت الحياة العامة فى عالم الرومان، مثلما كانت لدى اليونان، تمارس وجهاً لوجه فى الاجتماعات العامة وفى قاعات المحاكم، وكان التمكن من فنون الخطابة هو السبيل إلى امتلاك النفوذ والقوة.

والتمكن من فنون الخطابة لم يكن يعنى مجرد إجادة الكلام بل كان يعنى أيضاً امتلاك القدرة العقلية على الفهم وعلى عرض الاستدلالات العقلية ونقدها، الأمر الذى يتطلب تعليماً متوازناً فى الفنون الحرة. وكانت الكلمة اللاتينية التى اختارها شيشرون لفكرة التعليم المتوازن اليونانية هى Humanitas. وأصبح مصطلح عصر النهضة الخاص بالمواد المدرسة فى مجال اللغات والآداب الكلاسيكية هو-Stil Humanitatis التى تترجم «الإنسانيات» Humanities. ومدرس تلك الإنسانيات كان يسمى Umanista Humanist. وكانت الدراسات «الإنسانية» تشير فى القرن الخامس عشر إلى دراسة القواعد اللغوية والبلاغة والتاريخ والأدب والفلسفة الأخلاقية، وكانت تتكون من قراءة النصوص اللاتينية الخاصة بالعصر الكلاسيكى ما قبل المسيحى، وتشتمل أيضاً على الترجمات اللاتينية من اليونانية، وبقدر أقل، قراءة النصوص اليونانية القديمة نفسها،

وكانت تلك هى نوعية الدراسات التى أطلق عليها "توماس مور" و"كوليه" «التعليم الجديد» والذى يعنى بعث الكلاسيكيات القديمة وهى المهمة التى ميزت عصر النهضة والتى اشتقت منها اسمها. أما كلمة «هيومانزم» فلم تكن معروفة لا للقدماء ولا لعصر النهضة، وإنما صاغها فى ١٨٠٨ المفكر التريوى الألمانى نيثامر F. J. Niethammer أثناء مجادلة حول مكانة الدراسات الكلاسيكية فى التعليم الثانوى، أما من طبقها على عصر النهضة فقد كان المؤرخان بروكهاردت Bruch Hardt وفويجت G.Voigt فى كتاب «إحياء الكلاسيكيات القديمة أو القرن الأول للهيومازم»، (١٨٥٩).



كان مشروع الإنسانية إذن موجهاً للتحرر من أسر عالم العصور الوسطى وقيوده وخرافات، دفاعاً عن حق الإنسان فى أن يمتلك الحرية لتحديد مشروع حياته بطريقة مستقلة. ذلك أن الدين المسيحى - إبان العصور الوسطى - غرس فى العقول جميعاً نزعة زهدية تميل إلى اعتبار انكار الذات مثلاً أعلى، يجب أن يتخذ أساساً لكل كمال شخصى واجتماعى، بحيث لم يبق - على حد تعبير هويزنجا^(٣) - متسع لتحسين النظم والأحوال السياسية والاجتماعية والأخلاقية. وكانت الكنيسة والنظام الإمبراطورى والإقطاع يتبنون نظرة للبناء الكونى، يستتبعها نظام من القيم والمعتقدات والعادات والسلوكيات، يتوجب على الجميع اتباعها. وكان الشغل الشاغل للفلسفة المدرسية هو المقولات المنطقية والتساؤلات الميتافيزيقية. حيث تميزت باستدلالاتها العقلية المجردة البعيدة تماماً عن الحياة الإنسانية العادية. فكانت - على حد قول بترارك -

مستعدة دائماً لتقديم إجابات عن مسائل، حتى لو كانت إجاباتها عنها صحيحة، فلن تسهم بأي صورة من الصور في إثراء معرفتنا بحياتنا، بينما كانت لا مبالية بالمسائل الحيوية مثل طبيعة الإنسان وهدف حياته ومصيره (بالوك ١٨).

على أن آلان بالوك يقدم هنا ملاحظتين: (بالوك ١٣ - ١٦):

أولاهما تختص بطبيعة عصر النهضة. فقد كان ينظر إليه فيما مضى باعتباره عصر النزعة الإنسانية إلا أن الدراسات الحديثة كشفت من خلال البحث عن الدليل الفعلي في المصادر، عن تبصرات جديدة. فخلال الفترة من ١٣٥٠ حتى ١٦٠٠م، شهدت أوروبا قدراً متنوعاً من التطورات المختلفة التي لا يمكن وصفها مجتمعة بالنزعة الإنسانية. فهناك الإصلاح الديني. وهناك الإصلاح المضاد. وهناك حروب الأديان. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فالفلسفة المدرسية ودراسة أرسطو التي تنتمي إلى تراث العصور الوسطى، لم تستمر فحسب، بل ازدهرت في الجامعات وساهمت بقدر ليس بالقليل في التغيرات الثورية للتفكير العلمي التي بدأت بكوبرنيكوس وجاليليو، كذلك فإن فكر النهضة لم يكن متماثلاً في مختلف أنحاء أوروبا ولا في مختلف الأزمان.

كما أنه لم يكن هناك حد فاصل واضح أو مفاجئ بين العصور الوسطى وبين عصر النهضة. فقد استمرت بعض عادات التفكير الوسيطى في العصور التالية.

وثانيهما أنه لم تكن ثمة قطيعة تامة بين العصر الوسيط وبين العصور القديمة. فاللغة اللاتينية كانت لغة الكنيسة والمتعلمين لمدة ألف عام. وإنجازات القدماء لم تتوقف تماماً عن التأثير. فقد استمدت العصور الوسطى تشريعاتها من القانون الروماني، واعتمدت في معارفها على «أقليدس» في الرياضيات، و«بطليموس» في الفلك. وكانت أشعار «أوفيد» و«فيرجيل» منتشرة. وقدم توما الأكويني صيغة توفيقية بين تعاليم الكنيسة وبين فلسفة أرسطو. وهى الصيغة التى أسست الدراسات المدرسية التى ظلت قائمة إلى ما بعد عصر النهضة.

وفضلاً عن ذلك فقد حدثت حركتان للإحياء الكلاسيكى هما «الكارولينجية»^(٥) فى القرن التاسع، و النهضة الباكرا^(٦) فى القرن الثانى عشر.

كانت هناك إذن استمرارية ما للعصور القديمة فى العصور الوسطى كما كانت هناك استمرارية ما للعصور الوسطى فى عصر النهضة، لكن الاستمرارية لا تعنى التماثل. فقد حدث تغير جذرى فى النظرة للعصور القديمة خاصة فى إيطاليا فى القرنين الرابع والخامس عشر. فبينما كانت العصور الوسطى تتلقى ما تحتاجه من العصر القديم وفقاً لما تراه، انطلاقاً من اعتبار أنه ليس ثمة انفصال بين العصرين؛ فإن كل ما كان يتم انتقاؤه كان يدمج فى إطار النظام الاقتصادى للعصر الوسيط، دون اعتبار للاختلاف الجذرى بين ذلك النظام. وبين الدلالة الأصلية لتلك المعارف والأفكار.

إنسانية عصر النهضة

غير أن إنسانى عصر النهضة وحدهم هم الذين أدركوا أن العالم القديم كان يشكل حضارة مستقلة لها أسسها الخاصة. وهكذا دخل الحس التاريخى كعامل أساسى في فهم الحضارة القديمة. وتركزت بالتالى جهودهم ليس فى استعادة بعض المظاهر الخاصة لتلك الحضارة فى النظام الاعتقادى الوسيط، وإنما فى النفاذ إلى ذلك العالم باعتباره نظاماً مستقلاً من التصورات والاهتمامات. وهو نظام رأوه ذا مرتبة أعلى بما لا يقاس من نطاق العصر الوسيط. وكانوا هم الذين صاغوا فكرة «بعث» حضارة العالم القديم. وهم الذين أطلقوا تعبير «العصر الوسيط» على الزمن الذى تلا العصر القديم. وأدى هذا الاكتشاف إلى إطلاق طاقات جديدة وحفز الخيال لاكتشاف حقائق جديدة وابتكار صيغ جديدة فى التفكير والتعبير فضلاً عن استعادة كثير من قيم تلك الحضارة القديمة التى تم تشويهها، والتى تميزت بمركزية الإنسان بدلاً من الله. وقد أصبحت مركزية الإنسان هذه هى السمة الأساسية لاهتمامات الإنسانين فى عصر النهضة، وهى

التي جعلت موضوعات كتاباتهم تدور في فضاء جديد يعبر عن رؤية مختلفة وعن حس مختلف بالحياة. فقد كانت تلك الموضوعات تدور حول مسائل من مثل:

- المقارنة بين الجدارة النسبية لكل من الحياة النشطة والحياة التأملية: وهي مقارنة تتحاز بوضوح للحياة النشطة المتمثلة في النشاط والفاعلية في التجارة والمال والسياسة، وسائر مجالات الحياة المدنية.
- تصور المجتمع على أنه مجال لتأكيد الذات والتنافس والإنجاز الشخصي وتحقيق المجد في العالم الدنيوي.

● تبنى معيار تقديري جديد للقيم، وهو معيار علماني الطابع، مستمد من إعادة اكتشاف العالم ما قبل المسيحي. مما أوجد حساً عميقاً وحاداً بالتاريخ. فلم يعد ينظر إلى التاريخ على أنه نتاج لمخطط العناية الإلهية بل على أنه نتاج لفعالية الإنسان ومحاولاته وأخطائه. (لاحظ مثلاً كتابات برونى Bruni وبوجيو Poggio حول أحداث التاريخ بوصفها عملية مستمرة، وكذلك تحليلات السلطة لدى ميكافيلي).

● مركزية التعليم، خاصة في صيغته الجديدة، في إطلاق وتحقيق إمكانيات الإنسان وطاقاته المبدعة. وكان تعلم اللاتينية واليونانية هو مفتاح الدخول إلى حضارة العالم القديم بخبرته وقواه وأفكاره. كانت الخصائص الأساسية لحركة التعليم التي مارسها الإنسان هي الشمولية، بمعنى تنوع المعارف والفنون، والارتباط بالحياة الاجتماعية الواقعية، وتنمية قوى الفرد الإدراكية والتعبيرية. وقد أنشأ الإنسان المدارس الخاصة وأحيوا القديمة منها، كما أنشأوا الجماعات التعليمية المختلفة التي كانت تضم النخبة الاجتماعية المتفتحة على المعرفة.

● التصادم بين تصاريف القدر (الذي لم يعد يرى من منظور العناية الإلهية المسيحي) وبين فضيلة الإنسان في مقاومته (والتي لم تعد تنتمي للمنظور المسيحي للفضيلة)؛ ونقطة الانطلاق هنا هي التركيز على قوى الإنسان الخلاقة وحرية في تشكيل حياته الشخصية، مما أدى إلى الاهتمام بالشخصية الإنسانية الفردية وبالشعور العالي بالذات (وانعكس ذلك في تصوير الأشخاص، وكتابة السير الذاتية من منظور واقعي لا رمزي ولا مجازي).

● صورة الإنسان، التي شكلت تلك التوجهات، تختلف كيفياً عن التصور الأوغسطيني للإنسان المغموسة مادته في الخطيئة الأصلية بوصفه مذنباً أمام الله بادئ ذي بدء، عاجزاً عن فعل أى شئ دون الهداية الإلهية. فقد تبنت النزعة الإنسانية نظرة جديدة للإنسان القادر بفعل قواه الذاتية على تحقيق أقصى الطموحات، وتشكيل حياته الخاصة وفقاً لإمكاناته ومواهبه، واكتساب المكانة التي تؤهلها لإنجازاته وثقافته.

كذلك حققت النزعة الإنسانية تحولات في الفنون اتسمت بـ:

■ تطور أسلوب جديد في الرسم يتميز بطبيعته، خاصة في تصوير المناظر الطبيعية، وبالابتكارات مثل الرسم بالزيت.

■ استعادة الشعور الكلاسيكي بالتناسب والحركة.

■ البحث عن نظرية رياضية للتناسب في الجسم الإنساني تتحقق بها الفكرة الأفلاطونية المحدثه في التجانس المستمر بين الإنسان والطبيعة من جهة، والفكرة الكلاسيكية حول التناظر من جهة أخرى.

■ امتلاك قوة نفسية غير مسبقة للتأكيد على إنسانية الرجال والنساء وإبرازها في الأعمال الفنية.

كانت تلك أهم الخصائص التي ميزت اهتمامات الإنسان في عصر النهضة، خاصة في إيطاليا. لكن ذلك يطرح سؤالاً: لماذا بدأت حركة إحياء العالم القديم في إيطاليا مائة عام قبل انتشارها في باقي أوروبا؟

هناك عاملان على الأقل أسهما في ذلك:

أولاً: أن كثيراً من أحداث وآثار التاريخ القديم اتخذت إيطاليا والمدن الناطقة باليونانية مسرحاً لها،

ثانياً: النمو الاستثنائي للمدن الإيطالية نتيجة التوسع التجارى (خاصة فلورنسا، وجنوة، وفينيسا

«البندقية»). إذ شهدت نمواً سكانياً غير مسبوق، وكان كثير منها مدناً - جمهورية في عالم إقطاعي يتكون من فلاحين وملكيّات.

فالنمو السكاني لهذه المدن بما يتميز به من درجة غير عادية من الاستقلالية الذاتية، وما يستتبعه من الانخراط في الأنشطة التجارية والصناعية والسياسية - حتى لو عبر عن نفسه من خلال عصبية عائلية وإقطاعات؛ شكل إطاراً لنمو ثقافة مدنيّة وأدى إلى تكوين طبقة من العامة المتعلمين، الذين اكتسبوا ثقة بأنفسهم بلغت درجة لم تحدث في أوروبا من قبل إلا نادراً.

وعلى الرغم من أنه في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر، كان كثير من هذه المدن - الدول تحكمها عائلات مفردة، وعلى الرغم من أنه في منتصف القرن الرابع عشر حدث - مثلما حدث في باقى أوروبا - تدهور اقتصادي وتناقص شديد في السكان نتيجة للوباء؛ إلا أن التقليد الذي بمقتضاه تكونت طبقة متعلمة من العامة والذي اكتسبت من خلاله الحياة المدنيّة حيوية فائقة؛ استمر وأوجد الشرط الأساسي لانتشار الهيومانزم.

ورغم أن الصفوة المبدعة عموماً كانت قليلة العدد، وأن الهيومانيين من بينهم كانوا أقل؛ إلا أنه من خلال كتاباتهم بدأ ينتشر نوع من الحماس والتذوق لعالم المتوسط القديم بين الطبقات المتعلمة التي أخذت تشمر أنها وريثة ذلك العالم. ونما بالتالي مزيج ثقافي جديد وأسلوب جديد في التفكير والشعور والنظر إلى الأشياء، وأصبح متميزاً وأطلق عليه فيما بعد اسم الهيومانزم.

وأخذت تنتشر كتابات باللاتينية على غرار شيشرون، وتم اكتشاف أصول تراثية لم تكن معروفة، وتطورت فنون نقد المصادر وتحقيقتها، ونشأت علوم الآثار الكلاسيكية. وترجمت أعمال يونانية قديمة كثيرة (منها أفلاطون) وتم تدقيق مؤلفات أرسطو. وتطور البحث الفيلولوجي، (أي التحليل اللغوي للنصوص)

لكن الدراسات الإنسانية Studia Humanitatis لم تكن تختص بالدراسات اللغوية وتقنيات بحث النصوص فحسب، بل كانت تدرس الموضوعات التي دخلت في إطارها: مثل الشعر والتاريخ والفلسفة الأخلاقية.

وبعد أن تبلورت صورة العالم القديم نتيجة لهذه الدراسات، بدأ التعامل معه كمصدر بديل لنماذج تحتذى ليس فقط في البلاغة والأدب، وفن الرسم، والنحت والعمارة، بل، وهذا هو الأهم، كنماذج لفن الحياة؛ على المستوى الخاص (فن اكتساب روح معنوية عالية وسط جو معاد) وعلى المستوى العام (فن إدارة الدولة). (ب: ٢٢).

وفي الوقت نفسه فتحت الطباعة آفاقاً جديدة تماماً بالنسبة للإنسانيين وإيطاليّا (تعود الكتب المطبوعة الأولى إلى ستينات القرن الخامس عشر) حيث أصبحت أهم مركز للنشر في أوروبا خاصة مدينة فينيسيا (البندقية).



إنسانية عصر التنوير

تكونت جماعة من المثقفين في مختلف بلدان أوروبا في القرن الثامن عشر. كانت تربطهم - على ما بينهم من خلافات - توجهات مشتركة تتمثل في مشروع قائم على النزعة الإنسانية، والعلمانية، والعالية، والحرية، والحق في النقد والتساؤل، بعيداً عن أى تهديد بالتدخل التعسفي من قبل الكنيسة أو الدولة. وكانت باريس هي مركز تلك الحركة والفرنسية هي لغتها الرئيسية. وقد ساعد انتشار الصحف والمجلات على نشر أفكارها، وترجمتها على الفور إلى اللغات الأخرى، كما كان الانتقال والاتصال وثيقاً بين أفرادها.

وضمت الحركة مثقفين وكتاباً وفلاسفة وسياسيين ومهنيين وتجاراً ورجال دين. وكانت تمثل صفوة

العقول فى أوروبا.

وكانت أوروبا قد شهدت على مدى قرن ونصف قبل التنوير، انفتاحاً للعالم المفلق للعصر الوسيط وعصر النهضة:

فالثورة الكوبرنيكية، التى طورها جاليليو، جعلت الأرض بمن عليها.. أحد الكواكب التى تدور حول أحد النجوم، ولم تعد مركز الكون كما كانت من قبل.

كذلك أدت الرحلات والاكتشافات الجغرافية إلى التعرف ليس فقط على الشعوب الهندية الأمريكية فى «العالم الجديد»، بل أيضاً على حضارات تاريخية غير مسيحية: فى الصين، والهند، والعالم الإسلامى.

ورغم أن القرن السابع عشر شهد إحياء للعقيدة الدينية الكاثوليكية والبروتستانتية وتميز بالتدين العميق، إلا أن الحروب الدينية التى تخللته خلفت ظلالاً قوية من الشك، ونشأ ميل قوى للفصل بين التفكير الفلسفى واللاهوتى، فقد أدى اعتماد ديكارى وسبينوزا على العقل وحده كطريق للبحث عن الحقيقة إلى اهتزاز الثقة فى الدين كمصدر للمعرفة. ثم جاء هوبز فأقصى الدين تماماً كمصدر للقيم الأخلاقية وأسس الأخلاق والمجتمع على السواء على نزعة حفظ الذات التى هى بشرية محضة.

وكان فرانسيس بيكون فى أوائل القرن قد رفض التقليد فى كل أنواع التعلم وجعل مصدر المعرفة هو التجربة العملية التى ستحرر الإنسان من عبء الخطيئة الأصلية وتعيد إليه سيطرته على الطبيعة، تلك السيطرة التى فقدوها مع «السقوط»، حيث ذهب إلى أن كل أنواع الفهم لا تستمد من أية سلطة ولا من الاستدلال العقلى التأملى بل من الملاحظة والتجربة.

وجاء نيوتن بقوانين الحركة الثلاثة وبمبدأ الجاذبية العام ليضع الأساس ليس للفيزياء الكلاسيكية فحسب بل ليجعل تلك الطرق نفسها فى التفكير هى الأساس لاكتشاف كل ما لم يكن قد تمت معرفته بعد. فقد أصبح الله بمثابة رياضى يخطط الكون وفقاً لطرق فى الحساب فى متناول العقل البشرى، وأصبحت الطبيعة، بدلاً من أن تكون نتاجاً تعسفياً لقوى خفية يحيا الإنسان فى خوف منها، نظاماً من القوى المفهومة.

ويمكن تحديد الملامح الأساسية لإنسانية عصر التنوير فى اكتشافها للعقل النقدى، وفى فهمها التاريخى للظواهر الإنسانية، وفى صياغتها لبدايات العلوم الإنسانية والاجتماعية.

وربما كانت أعظم اكتشافات عصر التنوير هى قوة تأثير العقل النقدى حينما يطبق على السلطة والتقاليد والأعراف، سواء أكان ذلك فى مجال الدين أم القانون أم الحكومة أم العادات الاجتماعية. فطرح الأسئلة والمطالبات باختبار إجاباتها فى الواقع، وعدم تقبل كل ما يفعل أو يقال أو يفكر فيه، بصورة دائمة، أصبح هو المنهجية المألوفة بعد ذلك بحيث يصعب علينا تصور ما ينطوى عليه تطبيق هذه المنهجية من جدة ومن شعور بالصدمة خاصة حينما تستخدم تلك الطرق النقدية على المؤسسات العتيقة والمواقف المتصلبة للقرن الثامن عشر^(٥٨).

فالخطوة الأولى بالنسبة لديدرو مثلاً هى تحدى رأى السائد فى أى موضوع، ليس بهدف إحلال رأى آخر محله، وإنما - أساساً - بهدف فتح آفاق التفكير على إمكانيات واحتمالات جديدة. ينطبق ذلك ليس فقط على المذاهب الفلسفية والدينية والأخلاقية فحسب، بل على العلم أيضاً.

وما جعل العقل النقدى بهذه الدرجة من الفعالية هو ما صاحبه من القناعة الجديدة بأن الإنسان حينما يتحرر من الأوهام والمخاوف يكشف فى نفسه قوى وإمكانات قادرة على إعادة صياغة شروط الحياة الإنسانية. إذ كانت هناك قناعة بأن الإنسان هو مهندس مصيره، على حد قول بيكون. وكان ينظر إلى حرية الفكر وحرية التعبير على أنهما شروط التقدم وأن مفاتيح التقدم هى الذكاء والإبداع الإنسانى، وأن التجريب العلمى هو القوة المحركة الأساسية.

فإذا كان العالم القديم قد بشرنا بالاستسلام للقد، وإذا كانت المسيحية قد بشرتنا بالبشرى عن الخلاص الفردى، فإن فلسفة التنوير تبشرنا بالتحرر: بالاستقلالية الأخلاقية للإنسان، وبشجاعة

الاعتماد على الذات.

وقد تميز القرن الثامن عشر بالثقة في العلم التي تولدت عن التقدم في مختلف مجالاته وعن الاختراعات التكنولوجية التي توالى حتى وصلت ذروتها في اختراع جيمس وات للآلة البخارية التي تأسست عليها الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر. ولم تكن الأفكار والتجارب العملية، باستثناء الجزء الرياضي منها، مستقلة في الفهم والممارسة على الأفراد المتعلمين العاديين.

ومن ناحية أخرى تبني هيردر موقفاً رافضاً لفكرة أن الحقيقة تنظم وفقاً لقوانين كلية لا زمنية تكشفها الطريقة العلمية في البحث. وذهب إلى أن كل فترة تاريخية أو حضارة لها خصائصها الفريدة في ذاتها، وأن محاولة وصف أو تحليل هذه الظواهر من خلال مفاهيم عامة يطمس الفروق الهامة التي تعطي الظاهرة خصوصيتها المتفردة. فطرق البحث الملائمة للظواهر الإنسانية تختلف عن تلك الملائمة للظواهر الطبيعية. فالدخول الصحيح للظواهر الإنسانية هو العلوم التاريخية مثل اللغة والأدب والعقائد والأساطير والرموز والمؤسسات الاجتماعية. وموضوع العلوم التاريخية هو الجماعات الإنسانية وثقافتها (بالمعنى الأنثروبولوجي). فهناك تعدديات لا حد لها في خصائص تلك الجماعات، وهي وإن كانت تعبر عن جوانب خاصة من الروح الإنسانية إلا أنها لا تخضع للتحليل المقارن.

كذلك فالحقائق الاجتماعية تشكل نطاقاً خاصاً من المعارف تتميز بأنها تفهم من داخلها لأن الممارسين لها يشاركون في صنعها. فالوضع الملائم لفهم الظواهر الإنسانية هو التفهم المتعاطف مع الظاهرة حيث يضع الإنسان نفسه داخلها حتى يتمكن من فهمها وتفسيرها على نحو ملائم. (٧٦ - ٧٨)

وكان التنويريون يتطلعون إلى أن ينجزوا في مجال دراسة الإنسان والمجتمع ما أنجزه نيوتن في مجال دراسة الطبيعة. ومشروعهم الذي صاغوه لتحقيق ذلك كان من أعظم إنجازاتهم الفكرية وأكثرها تأثيراً. وقد أصبح جزءاً أساسياً من طموحات التقليد الإنساني وظل ملهماً وحافزاً للأجيال التالية.

وكان من أهم الإنجازات التي تحققت في ذلك المجال تأسيس علم الاقتصاد. وبخاصة ما قام به آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) في اسكتلندا. حيث صاغ في كتابه «ثروة الأمم» ١٧٧٦ «تحليلاً للأسعار ورأس المال والعمل وقوانين العرض والطلب، وهي التحليلات التي شكلت إطاراً عقلياً للتوسع العظيم في التجارة والصناعة في القرن التاسع عشر وكانت بمثابة نموذج اشتغل عليه إقتصاديو المجتمع الصناعي فيما بعد.

ومن ناحية أخرى يمكن اعتبار «روح القوانين» لمونتسكيو ١٧٤٨ بمثابة نقطة البداية في علم الاجتماع. فقد قام بدراسة مقارنة لعوامل مثل: المناخ، الدين، القوانين، المثل العليا للحكومة، التراث والتقاليد والعادات والأعراف: التي تعمل مجتمعة لخلق «الروح العامة» لمجتمع من المجتمعات. فقد كان مونتسكيو يبحث عن عوامل لا شخصية تمارس تأثيرها في تشكيل حياة المجتمع. وكان مدركاً في الوقت نفسه مدى التعقيد والتنوع في الخبرة الإنسانية بما لا يسمح بإجابة بسيطة على السؤال حول طبيعة الإنسان والمجتمع أو بتحديد نطاق ضيق من العوامل أو عزل عامل مفرد باعتباره العامل المفرد المحدد لخصائص المجتمع. وقام بتحليل الدستور الإنجليزي الذي بين أنه قائم على فصل السلطات. (٦١ - ٦٢)

واهتم فلاسفة التنوير كثيراً بموضوع تحليل الطبيعة الإنسانية نفسياً وأخلاقياً. لكنهم لم يتوصلوا آنذاك إلى نتائج معرفية كافية. فهيوم مثلاً يرى أن علم الإنسان هو الأساس لدراسة العلوم الأخرى، وكوندياك يرى أن أهم موضوع جدير بالدراسة هو العقل البشري ليس بهدف استكشاف طبيعته وإنما بهدف فهم الطريقة التي يعمل بها. فبرنامجهم كان ذا طبيعة تجريبية، يعتمد على الملاحظة ويستبعد التأمل الميتافيزيقي والبحث عن الملل النهائية. لكنه داخل ذلك الإطار يتنوع وفقاً للتوجهات الفكرية المختلفة لفلاسفة التنوير التي تتراوح ما بين مادية ديدرو، وحتمية هولباخ، والحس الأخلاقي أنطوني ليدى آدم سميث، والتجريبية التحليلية لدى هيوم، والثقة في التقدم لدى كوندراسيه، ومبدأ النفعية لدى هلفتيوس. فما اتفقوا عليه جميعاً هو استبعاد التفسيرات التي تقدمها أديان الوحي على اعتبار أنها ضرب من الأوهام. أما ما يؤسس الرؤية الجديدة للتمييز بين الخير والشر والعدل والجور، وما يؤسس القيم

والأحكام الأخلاقية والجمالية والاجتماعية، فهو أمر تختلف فيه الآراء. ويبدو أن الخلفية الفكرية وراء ذلك هي أن الإنسان، طالما أنه جزء من الطبيعة. فكل ما يصدر عنه من أفعال «طبيعي». والتمييز بين الخير والشر والجمال والقبح يخضع للتقييم الذاتي وليس الموضوعي، وبالتالي فمن الطبيعي أن تتعدد فيه الآراء.

لكن هيوم برز من بين الجميع في البحث التفصيلي في الجانبين الأساسيين للوضع الإنساني. فقد صدم معاصريه برفضه للمسيحية وللألوهية وللدليل النظام (الاختراع) في كتابه «حوارات حول الدين الطبيعي» من ناحية، ورفضه للعقل التأملي في كتابه «بحث في الفهم الإنساني (١٧٤٩)». فقد دلل على أن المعارف إما أن تكون صورية مثل المنطق أو الرياضة البحتة، أو تخبر عن أمور الواقع وتتأسس بالتالي على الملاحظة والتجربة، وما عدا ذلك فهو لغو فارغ من المعنى.

والعقل عند هيوم يعنى الاستدلال من فكرة ما على فكرة أخرى مرتبطة بها وموضوعه هنا هو أمور الواقع وليس الأمور المتعلقة بالسلوكيات والقيم والدوافع والمشاعر، أما ما اعتبره أساساً للقيم الأخلاقية فهو الرغبة في تحقيق السعادة للذات وللآخرين وجعل الأساس الذي يمكن أن تقوم عليه السياسة والقانون والحكومات هو الفائدة التي تحققها لأفراد المجتمع وليس العقد الاجتماعي الوهمي. وهي الفكرة التي طرحها بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢) في كتابه «مقدمة لمبادئ الأخلاق» (١٧٨٩). والتي فصلها جون ستيوارت ميل بدقة أكثر في كتابه «النفعية» (١٨٦١). (٦٢ - ٩٥)

وقدم كانط نقده للعقل الخالص. فكان تركيزه أساساً على الخبرة الإنسانية. فبالنسبة لموضوع السبب والنتيجة، كان العقلانيون يعتمدون في فهمها على التفكير المنطقي، بينما كان التجريبيون مثل هيوم مقتنعين بأن كل ما نراه هو حدث يتبع حدثاً آخر. أما كانط فقد ذهب إلى أن حقيقة السبب والنتيجة في حد ذاتها لا يمكن أن نعرفها. لكننا نستطيع أن نحدد ما الذي بإمكاننا أن نعرفه وهو ما يأتي إلى خبرتنا الإنسانية، أما ما وراء ذلك فهو خارج نطاق إدراكنا. فما نستطيع إدراكه هو أن الكيفية التي ندرك بها العالم تنتظم في أنماط ومقولات. العلية (السبب والنتيجة)، والزمان، والمكان. قائمة على عمليات الإدراك ذاتها. فخصائص الأشياء تعطى لنا عن طريق الحواس، وعن طريق الفهم، فتتشأ المفاهيم. وهكذا ملأ كانط الفجوة بين التجريبية والعقلانية.

كذلك قدم كانط نقداً للعقل العملي (الأخلاقي والسياسي). فقد دلل على أن الإنسان كائن مستقل ذاتياً ذو التزامات نابعة من داخله أي من الإحساس الداخلي بالواجب لا من سلطة خارجية أو إلزام ديني ولا من ضغوط مادية أو اجتماعية خارجية. فالسلوك الأخلاقي يكشف لنا عن ذلك، والقاعدة التي يتحدد بها السلوك الأخلاقي هي ما إذا كان المبدأ الذي أسلك وفقاً له يصلح لأن يكون مبدأ عاماً لكل الناس. وهكذا ملأ كانط الفجوة بين الفردى والاجتماعي.

ولكانط موقف متميز أيضاً من الجمالي. فهو يذهب إلى أن الفن والتقييم الجمالي عملية مستقلة عن كل من الأخلاق والسيكولوجيا والسياسة والدين. وأن الخاصية المميزة للفن هي أنه نشاط حر كاللعب لا يستهدف هدفاً معيناً من ورائه سوى النشاط نفسه. والحكم الجمالي حكم ذاتي بطبيعته لكنه يحظى بقبول لدى من يتذوق الجمال. (٧٨ - ٧٩).

وفيما يتعلق بالفنون، فقد جرت في القرن الثامن عشر مناقشات حول «الجمالي» فتحت فصلاً جديداً في التاريخ الحديث يختص بالنقد الفني والنقد الأدبي. فقد تساءل مثقفون ذوو دراية وألفة بالكلاسيكيات، لأول مرة، حول جدارة الافتراضات الموروثة من التراث الكلاسيكي. وطرحوا أسئلة من مثل: هل وظيفة الفن تعليمية أخلاقية أم أن وظيفته الأولية منح الشعور بالمتعة الجمالية؟ هل هناك تراتبية في المكانة للموضوعات الملائمة للعمل الفني تجعل الأسطوري والتاريخي ذا مكانة أعلى من تصوير الواقع، والتمثيلي (النمطي) أعلى من الشكل ذي الخصوصية الفردية؟ هل العمل الفني محاكاة للطبيعة أم إبداع خاص يكثف ويشكل على نحو خاص عناصر مستمدة من الخبرة؟

هذا من الناحية النظرية، أما من ناحية الإنتاج الفنى والأدبى نفسه فقد أصبح يميل إلى استخدام أساليب معاصرة تعبر عن آفاق الرؤية المميزة لعصر التنوير مثل البحث عن عالم يحكمه العقل والمساواة بدرجة أكبر، والرغبة فى التعبير عن البساطة والنقاء بصورة ملموسة.

هذا عن عصر التنوير. أما بالنسبة للقرن التاسع عشر فقد شهد ثورات سياسية فى مختلف دول أوروبا، لكن الثورة الأهم تمثلت فى التغييرات التى حولت الاقتصاد والمجتمع والتى بدأت بالثورة الصناعية فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، ثم أخذت تنتشر فى أوروبا. خلال الفترة من ١٨٤٨ حتى ١٨٧٣. كانت تحولات جذرية تحدث فى أساليب الحياة بدرجة لم تشهدها البشرية من قبل وامتدت بنهاية القرن التاسع عشر إلى باقى أجزاء العالم بما فيه الولايات المتحدة واليابان. وتتحدد المعالم الرئيسية لهذه التحولات فى النمو السكانى المتعاظم والهجرة من الريف إلى المدن ونمو المدن والتحول من الاقتصاد الزراعى إلى الاقتصاد الصناعى والتجارى وإحلال النظام الرأسمالى محل النظام الإقطاعى. وتميز هذا التحول بنوعيته الجديدة تماماً وبمعدلاته الهائلة وبأنه بدأ عملية مستمرة لا انقطاع فيها. وأصبحت أفكار التنوير التى تتبناها النخبة المثقفة والتى هى موجهة أساساً للطبقات المتعلمة، من خلال عملية التصنيع ذى النطاق الواسع، تعد بتحويل المجتمع إلى مجتمع جماهيرى.

وعلى الرغم من أن الأفكار المرتبطة بالتحولات الجديدة لم تكن مبتكرة إلا أن تطبيقها بشكل عملى وعلى ذلك النطاق الواسع كان جديداً بكل المقاييس. والفكرة المحورية داخل إطار تلك الأفكار هى فكرة الحرية والفوائد التى تتجم عن تحرير قوى الإنسان من أسر الغيبات والتقاليد والتدخل الحكومى. وهو ما عبر عنه إعلان «الحقوق الطبيعية والأصيلة للإنسان والمواطن» الذى أصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية ١٧٨٩، على غرار إعلان مبادئ الاستقلال الأمريكى. (٨٥ - ٨٨).

إنسانية القرن التاسع عشر

وقد شهد القرن التاسع عشر تطورات علمية هامة انعكست على خصائص النزعة الإنسانية فيه. إذ تأكدت قدرات العلم على تحقيق التقدم من خلال إعادة صياغة العالم عن طريق تبني المشروعات الاقتصادية الصناعية الجديدة. وأصبح التقدم العلمى ملهماً لصياغة القوانين الاقتصادية على مثاله. وأخذ العلم يحل محل الفلسفة ويتحدى المفاهيم الدينية ويقدم دعماً للتفكير العقلانى وللشعور بالسيطرة على الطبيعة التى هى مفتاح التقدم التكنولوجى. وأصبح الانسجام بين الطبيعة والعالم يقوم لا على فكرة المحرك الأول كما توحى قوانين نيوتن بل على أساس القانونين الأول والثانى للديناميكا الحرارية. وتفوق الطريقة العلمية فى العلوم الطبيعية تم التعبير عنه فكرياً فى وضعية أوجست كونت التى قدمت نموذجاً لتقدم المعرفة البشرية عبر ثلاث مراحل.

الأولى هى المرحلة اللاهوتية حيث بدت ظواهر العالم نتيجة لقوى فوق طبيعية؛ والثانية هى المرحلة الميتافيزيقية حيث بدت ظواهر العالم ناتجة عن قوى طبيعية مجردة؛ الثالثة هى المرحلة العلمية التى اكتشفت القوانين العامة والموحدة التى تفسر ظواهر العالم والتى جعلت الدين والفلسفة بلا فعالية فى هذا المجال. وكان ظموج كونت أن يطبق على عالم الإنسان والمجتمع نفس الطريقة العلمية المطبقة فى مجال العلوم الطبيعية.

وهو ما أعلنه لاحقاً، فى صياغتين مختلفتين، كل من ماركس وسبنسر. حيث أصبح التطور الاجتماعى يخضع لقوانين دقيقة الانتظام.

وكان نشر «أصل الأنواع» لدارون فى ١٨٥٩ نقطة حاسمة فى إلغاء الخط الفاصل بين العالم الإنسانى والحيوانى بحيث يجعل دراسة الإنسان بطريقة العلوم الطبيعية ممكنة. وكان نشر دارون لكتابه الثانى «أصل الإنسان» فى ١٨٧١، بالإضافة إلى «أصل الأنواع»، قد أنهى المكانة الخاصة التى يتمتع بها الإنسان بيولوجياً وأعادته إلى نفس المستوى البيولوجى الذى تنتمى إليه كافة الكائنات الحية. (٩٥).

وفى نفس هذه الفترة، نشر جون ستيوارت ميل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) كتاباته حول الاقتصاد السياسى، وحول الحكومة النيابية وحول النفعية وحول الحرية. وكان المثال الاجتماعى فى نظر ميل هو المجتمع الأثنى المشبع بالأفق العقلى السقراطى. وكان يرى أنه من المستحيل تحديد الحقيقة الكلية لأى موقف أو موضوع من خلال زاوية واحدة للنظر. وأسهم فى الجدالات الدائرة فى النظرية السياسية حول التوازن بين الاتجاهات الفردية وبين الاتجاهات الاجتماعية بأن دلى على أن الحرية شئ ضرورى لسلامة المجتمع ضرورتها للفرد. ذلك أن تطور الجنس البشرى يعتمد على قوة الأصالة الفكرية متمثلة فى قدرة الأفراد فيه على إعادة اكتشاف الحقائق القديمة وإبداع حقائق جديدة. ومكمن الخطورة هو عدم التسامح وميل الأغلبية لفرض نوع من التجانس الموحد ولاستخدام قوة الدولة لتحقيق ذلك. كذلك كان ميل يرى أن جدارة الدولة إنما تتحقق من خلال جدارة الأفراد المنتمين إليها. فالأعمال العظيمة لا ينجزها إلا أفراد عظماء.

وعلى الجانب الآخر، عالج ماركس الوضع الإنسانى ليس من منظور قيم الإنسانية والعدالة أو القيم الأخلاقية وهو المنظور الذى كان يستخف به كثيراً؛ وإنما من منظور التحليل التاريخى. فالتاريخ يتبع فى تطوره مساراً محكوماً بقوانينه الخاصة، وهى قوانين حينما يفهمها الإنسان يستطيع أن يتوافق معها. والعامل المحدد لحركة التاريخ هو التحولات المادية لشروط الاقتصادية للإنتاج. فنمط الحياة المادية يحدد السمات العامة لعمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية. ونمط الإنتاج الرأسمالى هو مرحلة أساسية فى التطور الاجتماعى، لكنه بحكم تناقضاته المتأصلة فيه والتى لاحت لها داخله، عليه أن يفسح الطريق أمام نمط إنتاج متحرر أصلاً من تلك التناقضات. الأمر الذى يحدث من خلال الثورة البروليتارية التى تحرر الإنسانية من الصراعات والتناقضات الطبقيّة وتحقق الحرية الحقيقية وتستعيد للبشرية قواها الإنسانية الكاملة وجوهرها المفقود.

وتختلف الآراء فى مسألة شرعية انتماء الماركسية للنزعة الإنسانية. لكن كما أوضح «ايسايا برلين»: فحتى لو رفضنا الماركسية كأيديولوجية وأثبتنا عدم صحة تنبؤاتها فإننا لن نستطيع إلا الاعتراف بأهمية ماركس فى خلق موقف جديد تماماً تجاه المسائل الاجتماعية والتاريخية وفى فتح آفاق جديدة تماماً أمام المعرفة الإنسانية فقد أحدثت الماركسية ثورة عقلية ذات أثر على رافضيه لا يقل عن أثرها على المنتمين إليها. وفضلاً عن ذلك فقد أحدثت الماركسية انقساساً فى الفكر فى أوروبا والعالم يماثل ذلك الذى أحدثته البروتستانتية فى العالم المسيحى. (٩٣ - ٩٥).

وفى مجال الفنون وجدت النزعة الإنسانية تعبيرها المتميز فى الموسيقى من ناحية، وفى الرواية من ناحية أخرى. فقد وصلت الموسيقى خاصة لدى الألمان إلى أرقى أشكالها حيث امتزجت فيها المشاعر الإنسانية العميقة مع قوة الإبداع فى الأشكال التعبيرية الجديدة. أما الرواية، فهى إبداع خاص بالقرن التاسع عشر. وفن الرواية يصور الأفراد الواقعيين فى حياتهم الخاصة وفى علاقاتهم الاجتماعية وانفعالاتهم وطموحاتهم وسلبياتهم وأنانيتهم وصراعاتهم، وهى صورة واقعية لما يحدث فى المجتمع. رغم ذلك فالرواية تنتمى إلى التقليد الإنسانى لأن النزعة الإنسانية تدرك التناقض بين ما يطمح الإنسان إلى أن يكونه وبين ما هو عليه فعلاً. والدور الذى لعبه المسرحيون والروائيون العظام فى التقليد الإنسانى هو أنهم يجعلوننا نحيا بصورة مجسدة هذا التناقض وهذه الإمكانية فى آن واحد. (١٠٧).

إنسانية القرن العشرين

وقد شهدت النزعة الإنسانية فى القرن العشرين تطورات مهمة خاصة فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع وعلم النفس.

فقد برزت الظاهرة الاجتماعية بوصفها بحثاً مستقلاً له منهاجه وأدواته ومسائله من خلال إميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) وماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠).

فقد عارض دوركايم التقليد النفعى فى الفكر الاجتماعى الإنجليزى الذى يفسر الظواهر الاجتماعية من خلال الدوافع والأفعال الفردية. فقد تبنى دوركايم منظوراً جمعياً فى تحليله السوسولوجى وأكد على أن المنهج السوسولوجى عليه أن يتعامل مع الوقائع الاجتماعية وليس مع الأفراد.. ويميز دوركايم بين شكلى النظام الاجتماعى فى كل من المجتمع البدائى والمجتمع الحديث. ذلك أن التماسك الاجتماعى فى المجتمعات البدائية ينشأ بصورة تلقائية من المعتقدات والقيم المشتركة التى تعبر عن نفسها فيما أسماه «بالعقل الجمعى». ويعتبر الدين بمثابة تمثيل رمزى للعقل الجمعى، ويقوم بالمحافظة على الخط الفاصل بين المقدس والدنيوى.

وحيثما تطور المجتمع وتعمد بفعل التصنيع وحياة المدن، وما شهدته من تقسيم للعمل وميله المتزايد للتخصص، بدأت تتحل الروابط القائمة على «العقل الجمعى» الذى أخذ يعاني من حالة تفكك. على أن ثمة روابط من نوع آخر، قائمة على الاعتماد المتبادل للتخصصات المختلفة داخل الاقتصاد الحديث، أخذت تؤسس نمطاً مختلفاً من التماسك الاجتماعى هو التماسك العضوى، الذى يقوم بفرض الضوابط على النزعات الفردية، والذى تضاحبه بعض المشكلات المتفصلة بأزمة الانتماء القيمى. (Dict. of Soc. 130 - 133).

أما ماكس فيبر فقد أجرى دراسة مقارنة للأديان التاريخية، محاولاً الإجابة عن سؤال: لماذا نشأت الرأسمالية فى الغرب ولم تنشأ فى مكان آخر؟

ذلك أن منهجه كان قائماً ليس على التعريفات والتحليلات بل على تأسيس التصور النظرى من خلال دراسة المواقف التاريخية المحددة دراسة مقارنة، ومن خلال الدراسة التاريخية للأديان أجاب على سؤاله بأن ما جعل الرأسمالية تنشأ فى الغرب دون سواه هو «الأخلاق البروتستانتية»، مدلاً على أن العوامل الثقافية يمكن أن تماثل العوامل الاقتصادية كمؤثرات دينامية فى التطور الاجتماعى.

ويعتبر ذلك مثلاً محدداً لنظريته العامة حول أن السلوك الإنسانى من الثراء والتفريد بحيث لا يستجيب للتفسير القائم على أى عامل واحد مفرد. فمثل هذا التفسير يتطلب نظرة أكثر تعددية إلى التداخل المتبادل بين الأفكار، أكانت دينية أم علمانية، وبين المصالح الاقتصادية والاجتماعية.

ويرى فيبر أن العقلانية الزائدة هى العامل الذى يمكن أن يقوض المجتمع الحديث، وهى عملية يشترك فيها النظامان الرأسمالى والاشتراكى على السواء. هذه العقلانية تتجلى فى التنظيم البيروقراطى الذى يستبعد التصورات السحرية عن العالم وعن الحياة الإنسانية.

ويركز فيبر على فكرة أن المعانى التى يضيفها الأفراد على سلوكهم أساسية فى فهم هذا السلوك. رغم ذلك فهو يرى إمكانية لتقديم تفسيرات سببية. وظيفية أو عامة للظواهر الاجتماعية من خلال استخدام التحليل المقارن ومفهوم الأنماط النموذجية Ideal Types. فتطبيق مفهوم الأنماط النموذجية على السلطة مثلاً يجعلنا نميز بين ثلاثة أنماط: السلطة التقليدية؛ والسلطة العقلانية. التشريعية؛ والسلطة الكاريزمية.

وهو يرى أنه بالإمكان دراسة الظواهر الاجتماعية وتوضيح الخيارات التى تسمح بها دراسة موضوعية تتسع للعوامل الذاتية التى تتمثل فى القرارات التى يتخذها الأفراد داخل نطاق الخيارات المطروحة وهى قرارات تعبر عن تفضيلات قيمية ذاتية. (بالوك ١٤٢)

هذا بالنسبة لعلم الاجتماع، أما علم النفس فقد أخذ يتشكل من خلال وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) وفرويد (١٨٥٦ - ١٩٣٩) ويونج (١٨٧٥ - ١٩٦١).

وقد كان موضوع جيمس هو فحص ووصف الأفكار والمشاعر كما تحدث فى خبرتنا الداخلية محاولاً اكتشاف ثراء ودقة مختلف جوانب العمليات النفسية التى تشكل «تيار الوعى» الذى هو عملية لا تفسر من خلال أطر فكرية سابقة بل من خلال مصطلحاتها الخاصة.

وكانت دراسته حول تنويعات الخبرة الدينية، مثلاً لمنهجه فى اكتشاف معنى وقيمة أية فكرة من خلال

تقييم النتائج التي تترتب عليها.

أما فرويد، فقد كان اكتشافه «للاشعور» وميكانيزماته ودوره في الحياة النفسية بمثابة ثورة في فهمنا للطبيعة البشرية. واللاشعور عند فرويد يتبع في عملياته منطقاً خاصاً به يمكننا اكتشافه. والدوافع الأولية المكونة له هي الرغبات الجنسية والعدوانية المحبطة والمكبوتة. والتي تؤثر في السلوك الواعي بطريقة مقننة عن طريق ميكانيزمات نفسية مختلفة سوية ومرضية.

وقد توصل فرويد إلى نظرياته من خلال تحليل الخبرات الإكلينيكية التي استمدتها من الحالات العصابية والفصامية التي قام بعلاجها، مستبعداً من البداية أية أطر نظرية مسبقة.

وقد جذبت نظرياته الفنانين والكتاب أكثر مما أقتعت العلماء لتعذر تطبيق المنهج العلمي الفيزيائي عليها.

وخصوصية المنطق الذي يعمل من خلاله اللاشعور متحد في خصائص مثل: إقامة روابط بين أفكار وصور لا تتسق فيما بينها؛ وتفضيل الملموس العياني على العام؛ والتفاصيل المحددة على التجريدات العريضة؛ والمجاز على الدقيق، وهي خصائص نجدها في الشعر وفي الفنون التشكيلية. (١٤٤٥ - ١٤٧٠)

أما «يونج» فعلى الرغم من موافقته على أن العصاب الهستيرى قد ينشأ عن طريق اضطرابات تتعلق بالجنس، إلا أن دراسته للفصام كشفت أبعاداً أكثر عمقاً في التكوين النفسى. فالمرض النفسى ينشأ عموماً من عدم التكيف مع الواقع الخارجى.

وقد اكتشف يونج فكرة وجود أساس عام للعقل مشترك بين الناس جميعاً. ومسئول عن إنتاج الأساطير والرؤى وأنواع معينة من الأحلام والتصورات الدينية بصورة تلقائية. وهي منتجات عقلية موجودة في ثقافات عديدة مختلفة وفي فترات تاريخية مختلفة. هذه الصور الأولية المتأصلة في الجنس البشرى أسماها يونج «النماذج الأولية الموروثة» Archetypes وهي توجد في «اللا وعى الجمعى». مثال ذلك نموذج «البطل» الذى يوجد في كل الأساطير. والأساطير نفسها لها وظيفة أساسية هي إضفاء المعنى على حياة من يتعاطاها.

ويرى «يونج» أن العالم النفسى الداخلى للإنسان بما يحتويه من صور هو المصدر الذى يستقى منه وسائل تكيفه مع العالم الخارجى؛ إما في صورة دين أو ثقافة أو فن أو علم. فكل منا يبحث عن أسطورة ما ليتمكن من حل صراعاته الداخلية ويحقق فرديته الخاصة. وهي أسطورة يجب في كل الحالات أن تجعله ينتمى إلى عالم أكبر من حدود وجوده الشخصى. (١٤٧٥ - ١٤٨٠)

ولا يتوقف آلان بالوك عند «أريك فروم» رغم ما تتسم به نظرياته السيكلولوجية من نزعة إنسانية واضحة.

ذلك أن فروم يركز على أهمية الاجتماعى في تشكيل التكوين النفسى وفي إكساب الحاجات ذات الأصل البيولوجى خصائص إنسانية اجتماعية تتطور بتطور الواقع الاجتماعى تاريخياً، وتتحول هي نفسها إلى قوى منتجة تسهم بدورها في تشكيل الواقع الاجتماعى.

وهو يرى أن الوجود الإنسانى يعانى من تناقضات عميقة متأصلة فيه ناشئة عن التوترات بين محدودية شروط وجودنا في الحياة وبين لا محدودية رغباتنا وتطلعاتنا وشعورنا بذاتنا Existential Dicholomies. وهي تناقضات تولد احتياجات مركبة مثل الحاجة إلى استعادة حس التوازن بيننا وبين الطبيعة والحاجة إلى فهم أساس ومصير الوجود الكونى والإنسانى.

ويرى فروم أن كافة الأنظمة الاعتقادية: الأديان، والمنظومات الميتافيزيقية، والأيدولوجيات الشمولية، إنما هي محاولات لتشكيل أطر للتوجه والولاء تلبى تلك الحاجة المركبة الأساسية: تواصل الإنسان تواصلاً ذا معنى مع الكون ومع نفسه ومع الآخرين.

وقد كان الإنسان، تاريخياً، مندمجاً مع الكون ومع المجتمع، في المجتمعات البدائية، ثم انفصل عن الكون لكنه ظل مندمجاً مع المجتمع في العصور الوسطى. أما في العصر الحديث فقد أصبح الإنسان منفصلاً

عن الكون وعن المجتمع كليهما، وأصبح يعاني من شعور عميق بالوحدة الفردية وبافتقار الانتماء. وهذه المعاناة هي ثمن الحرية الفردية التي أصبح الإنسان يجد نفسه مدفوعاً للهروب منها إلى أنماط غير سوية من السلوك تجاه المجتمع تهدف إلى تغطية الهوة العميقة الفاصلة بين الفرد وبين التواصل الاجتماعي. وأنماط السلوك هذه تشكل بدورها أنماطاً للشخصيات حللها أريك فروم بشئ من التفصيل.^(٧)

كذلك يرى فروم، أن الروح الإنسانية يتجاذبها في عصرنا الراهن نمطان للوجود: الأول: وهو السائد في المجتمع الصناعي الحديث. سواء كان رأسمالياً أم اشتراكياً. هو نمط «الملك»، الذي يركز على الامتلاك المادي وامتلاك القوة ويتأسس على الشعور بالنهم والحسد والعدوانية. والثاني: وهو النمط البديل، هو نمط «الكينونة»، الذي يتجلى في الاستمتاع بالخبرة الإنسانية المشتركة وفي النشاط المنتج، ويتأسس على الشعور بالحب وعلى إعلاء القيم الإنسانية على القيم المادية.

ويرى فروم أن نمط الملك يؤدي إلى تشويه عالم الطبيعة وعالم الإنسان على السواء، وأن المخرج الوحيد للبشرية في أزمتها الحالية هو تبني نمط الكينونة أو التحقق الإنساني.^(٨)

كذلك لا يتوقف «بالوك» عند إسهام مدرسة فرانكفورت (١٩٣٣ - ١٩٥٠) في الفكر النقدي. وهي حركة فكرية ذات تأثير في الفهم المعاصر للماركسية. كان أهم ممثليها هم: أدورنو، وبنيامين، وفروم، وهوركهايمر، وماركيوز. وقد أسهمت بكتابات مهمة في مجال النظرية المعرفية، والماركسية والثقافة، وعلم النفس الاجتماعي.

وكانت أهم إنجازاتها هي: نقد النزعة الاقتصادية في الماركسية التقليدية، وتطوير نظرية معرفية ملائمة، ونقد الرأسمالية المتأخرة، وإدماج التحليل النفسي الفرويدي داخل إطار النظرية الاجتماعية للماركسية، ونقد العقلانية الأدائية بوصفها القاعدة الأساسية للمجتمع الرأسمالي.

وفضلاً عن ذلك، فقد أبرزت تلك الحركة الفكرية صعوبة إمكانية التغيير الثوري للرأسمالية عن طريق نضال الطبقة العاملة، كما أبرزت أهمية العوامل الثقافية التي قد تفوق العوامل الاقتصادية في تشكيلها للواقع الاجتماعي.^(٩)

النزعة الإنسانية: الخصائص - الأدوات - الإشكاليات

النزعة الإنسانية إذن ليست نظاماً فلسفياً ولا هي تعاليم محددة وإنما حوار دائم شهد وجهات نظر مختلفة ولا يزال.

وبالتالي فأي محاولة لتحديد خصائصها لا يمكن الزعم بأنها موضوعية أو نهائية بل تظل دائماً تعبيراً عن وجهة نظر شخصية.

وداخل هذا الإطار «يرى آلان بالوك» أن أهم ملامحها هي:

النقطة الأولى هي أنه على خلاف النظرة اللاهوتية للإنسان (التي تراه جزءاً من نظام إلهي) والنظرة العلمية البحتة (التي تراه جزءاً من نظام طبيعي)؛ فإن النزعة الإنسانية تركز محور اهتمامها على الإنسان وتبدأ من الخبرة الإنسانية. وترى أن نشاط البشر يجب أن يظل داخل ذلك الإطار.

وليس معنى ذلك رفض الاعتقاد الديني في وجود نظام إلهي ولا البحث العلمي في الإنسان كجزء من النظام الطبيعي، لكنها تنظر لكليهما على أنهما - مثل كل المعتقدات الأخرى بما فيها القيم التي نحيا بها، بل وكل معارفنا - ناشئة عن فعالية العقل الإنساني في الخبرة الإنسانية.

والنقطة الثانية هي القناعة بأن الفرد الإنساني ذو قيمة في حد ذاته وأن احترام هذه القيمة هو مصدر كل القيم الأخرى وكل حقوق الإنسان. هذا الاحترام ينشأ من إدراك القوى الكامنة لدى أفراد البشر والتي يملكونها وحدهم دون سواهم من الكائنات: قوى الإبداع والتواصل (اللغة، الفنون، العلوم، المؤسسات)، والقدرة على ملاحظة أنفسهم وعلى التأمل والتخيل وعلى التفكير العقلي، وهذه القوى والقدرات ما إن تتحرر حتى تساعد الإنسان على ممارسة درجة من حرية الاختيار والإرادة، وعلى أن يغير مساره وأن يبدع

وبالتالى تفتح الإمكانية لارتقاء الأفراد بأنفسهم وبالوضع الإنسانى كله .
والنقطة الثالثة هى الأهمية التى تعطىها للأفكار، التى لا تتكون ولا يمكن فهمها بمعزل عن سياقها الاجتماعى والتاريخى من ناحية، والتى لا يمكن أن تختزل لتصبح مجرد عقلنة للمصالح التطبيقية أو الاقتصادية أو للدوافع الجنسية والغريزية من ناحية أخرى. وفكرة ماكس فيبر حول التداخل المتبادل بين الأفكار والظروف والمصالح تلخص هنا النظرة الإنسانية للأفكار باعتبار أنها لا هى مستقلة بذاتها كلية ولا هى مشتقة من سواها كلية.

وثمة أدوات أو شروط تتحقق من خلالها النزعة الإنسانية لعل أهمها شرطين:
أولاً: انتشار التعليم: ليس بمعنى التدريب فى أعمال أو تقنيات متخصصة، وإنما بإيقاظ إمكانات الحياة الإنسانية واستكشاف القدرات الكامنة لدى الأفراد . وهو إذن تعليم عام يستهدف نمواً متوازناً ومتعدد الجوانب للشخصية الإنسانية وتحققاً كاملاً لقدراتها .

وثانياً: الحرية الفردية: فقد استخدم فلاسفة التنوير سلاح العقل للتحرر من القيود والتحريمات التى فرضتها العادات والقوانين العتيقة والمؤسسات السلطوية، دينية أم علمانية، وللتخلص من المخاوف والأوهام التى استثمرتها الكنيسة والجهاز القائم على أديان الوحي بأكملها . وسعوا إلى أن يحلوا محلها نظاماً تشريعياً معديلاً، يقوم على المساواة أمام القانون وحرية التفكير وحرية الرأى، ودولة علمانية تحكمها مؤسسات تمثيلية تحرص على ألا تصدر تشريعات من شأنها التدخل فى الحرية الفردية أو المشروع الاقتصادى إلا فى أضيق نطاق.

لكن فى مرحلة لاحقة، حينما تطلبت الأوضاع الاجتماعية الناشئة عن الليبرالية الحرة التدخل حماية لأفراد المجتمع ككل، أصبحت سياسة التدخل من جانب الدولة فى التشريع الاجتماعى والاقتصادى وسيلة لتحقيق الحرية الفردية بإتاحة الفرصة لأفراد المجتمع ككل أن يعيشوا فى مستوى اجتماعى واقتصادى وثقافى لائق. وهذه المرونة فى التفكير تعتبر من سمات النزعة الإنسانية التى تجعل مقياسها الارتقاء بالوضع البشرى بكل السبل .

تلك هى الملامح الأساسية للنزعة الإنسانية والأدوات الأساسية التى تمثل شروط تحققها .



لكن النزعة الإنسانية، مثلها مثل أى توجه فكرى وسلوكى، تطرح إشكاليات عديدة على مستويات مختلفة .

ولعل أحد أهم تلك الإشكاليات هى مسألة موقف النزعة الإنسانية من الدين، وهل النزعة الإنسانية عليها . لكى تظل غير متناقضة مع نفسها . أن تكون علمانية؟

هذا ما يناقشه بالتفصيل ر . ل . جونسون فى كتابه حول الإنسانية الدينية.^(١٠)
وجونسون يدافع عن الإنسانية الدينية (المسيحية تحديداً، وهذا لا يغير من الأمر كثيراً) وينتقد الإنسانية العلمانية . وهو يقدم وجهة نظره من خلال نقاط أربع هى:

أولاً: التسوية بين العلم والدين من حيث الجدارة النظرية والمستوى المعرفى .

ثانياً: يؤكد على أفضلية الدين على العلم من حيث قدرته على منح المعنى وعلى تأسيس القيم .

ثالثاً: يرد مثالب الدين إلى حالة خاصة من حالاته وليس إلى طبيعته ذاتها .

رابعاً: التأكيد على أن الإنسانية العلمانية هى إنسانية هشّة مقارنة بالإنسانية الدينية .

وسوف أعرض فيما يلى وجهة نظره فيما يتعلق بتلك النقاط بشئ من التفصيل:

■ يوضح جونسون بداية ما يعنيه بما يسميه الفرضية الدينية بقوله أنها تقوم على الإيمان بوجود مبدأ عاقل منظم للوجود وفقاً لغاية نهائية. هو ما نسميه الله. والألوهية مفهوم يعتبر بمثابة الأساس النهائى، المفرد، المشخص للعالم، وهى مصدر كل أنواع الوجود. وهو مفهوم لا يشير إلى شئ مادى ولا إلى شخص

إنساني لكنه يشير إلى وجود يماثل في حقيقته - على الأقل - أى شئ مادي أو شخص إنساني. وهذا التصور هو بطبيعة الحال تصور نظري، وهو يماثل في ذلك كل القضايا التي تحاول تفسير أصل ومعنى الوجود والحقيقة النهائية. (٧٠ - ٨١)

فجونسون هنا يجعل المسألة هي تفسير أصل ومعنى الوجود والحقيقة النهائية وهو حينما يطرح السؤال على هذا النحو يرى أن ثمة تساوياً بين وجهات النظر الدينية والعلمانية في جدارتها النظرية والمعرفية. وهو يضيف قائلاً: أنه من المؤكد أن ثمة صعوبات تحيط بالموقف الديني، لكن الصعوبات التي تحيط بالموقف اللاديني في صياغته لنظرية القيم أكثر بكثير (٦٠). مركزاً بالذات، هذه المرة على نظرية القيم. ويرى أن هناك مسألة هامة على «نظرية القيم أن تواجهها هي: هل الحياة الإنسانية والعقل الإنساني يشارك فعلياً في بنيات موضوعية ذات مغزى أم أنها مجرد تعبير عن وامتداد لاهتمامات وتوجهات الإنسان؟ فالنظرية الإنسانية للقيمة تستند إلى مبدأ اعتقادي مثلها مثل أى نظام آخر يسعى الإنسان من خلاله إلى إيجاد معنى للعالم (٦٠).

وإذا كان للدين كنظام اعتقادي فرضياته الأولية، فإن للعلم ذاته فرضياته الأولية، التي لا يتم إثباتها داخل الممارسة العلمية ذاتها. من تلك الفرضيات مثلاً: انتظام ظواهر الكون وقابليتها للفهم. كذلك فإن للعلم متطلبات قيمية لممارساته. ونتائجه لا تتسم باليقين المطلق. خاصة فيما يسمى بالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

وإذن، كما يرى جونسون. فالعلم لا يفضل الدين من حيث الجدارة النظرية والمعرفية. ليس هذا فحسب، بل إن الدين يفضل العلم من حيث منح المعنى وتأسيس القيم. ذلك أنه إذا كانت القيم والحقيقة ليستا متطابقتين فذلك لا يعنى وجود انفصال كامل بينهما، ولا يعنى أنه يمكن فهم كل منهما بمعزل عن الآخر. وبالتالي يجب أن يكون ثمة معيار للتحقق من صحة القيم ذاتها. فحقيقة القيم ليست أقل أهمية من أية حقيقة أخرى (٥٦) فإذا كان لا مفر بالنسبة لنا من صياغة أحكام قيمة، فإننا في الوقت نفسه لا نجد معياراً ثابتاً لذلك، طالما تخلينا عن فكرة الغاية النهائية.

فهل بمقدور العلم الحديث أن يزود الإنسان بإطار مرجعي كافٍ لتحقيق تطلعاته العليا؟ (٥٠). يجيب جونسون: حينما يشعر الإنسان أن وجوده ليس سوى حادث عارض بالنسبة لكون لا يعيره أى اهتمام؛ فكيف يستطيع أن يتبنى مثلاً علياً يناضل من أجل تحقيقها؟ (٥٧)

فمن الواضح هنا، وفقاً لذلك المنطق، أن فكرة الاكتفاء الذاتي للإنسان، التي تقوم عليها الإنسانية العلمانية، لا تستطيع اكتشاف الغاية النهائية ولا المثل العليا وبالتالي لا تقدم أساساً لتحقيقها. بينما الدين لكونه يربط بين المبدأ المنظم للوجود وبين الغاية النهائية، يصبح بمقدوره تأسيس المثل العليا أى تأسيس القيم ومنح المعنى للوجود الإنساني. ذلك أن التفسير الطبيعي للوجود الإنساني يقدم صورة جزئية عنه، بينما الجزء الآخر (الروحي أو المعنوي أو القيمي) يتطلب تفسيراً متجاوزاً لذلك (٦٤).

وفي مواجهة نقد الدور السياسي والاجتماعي والفكري للدين تاريخياً، يجيب جونسون بأن المثالب التاريخية للدين إنما ترجع إلى حالة خاصة أو نوعية خاصة من الممارسة الدينية لا إلى المكونات الأساسية للمنظومة الاعتقادية الدينية.

فهناك في الدين التقليدي أشياء هي موضع نقد، لكنها موضع نقد أيضاً من المتدينين المعاصرين: مثل الخرافات، والنفاق، واستبعاد العقائد المخالفة. أما القيم الإيجابية فيكاد يشترك فيها غالبية الناس بمن فيهم المتدينون، (١٨). كذلك فالدين التقليدي يؤكد على البعد الإلهي على حساب مسئوليات الإنسان الأساسية تجاه نفسه وتجاه العالم. وهو بهذه الصورة يعطى الحق للعلمانيين في إدانته. (١٨)

والمتدينون (المسيحيون) عليهم دائماً أن يتضامنوا مع أية حركة تعمل على تحقيق القيم والمثل العليا التي تؤدي إلى مجتمعات يسود فيها القانون ويزدهر فيها الفن والعلم ويتحقق فيها العدل الاجتماعي (٤٧). وقد وقف الإنسانيون المسيحيون الأوائل ضد تقاليد وعقائد القرون الوسطى.

وإذا كان هناك من العلمانيين من يعتقد أن الإيمان الدينى يعنى أن يتخلى الإنسان عن استقلاليتة الذاتية وعن العلم وعن الحس العام؛ فالواقع أن ما تتحدها الإنسانية المسيحية هو فكرة الإنسانية العلمانية التى تذهب إلى أن الطبيعة هى المشهد الكامل والشامل للأمر الإنسانية.

ويلاحظ جونسون أن الإنسانية المسيحية فى عصر النهضة لم تكن مماثلة للإصلاح الدينى ولا أدت إليه مباشرة، لكنها باهتمامها بالتقنيات اللغوية كمجال للبحث نشرت أدبيات آباء الكنيسة ونصوص الكتاب المقدس مما أدى إلى التعرف على المسيحية الباكورة والتى تختلف عن المسيحية المعاصرة آنذاك، ثم أنها باهتمامها بنقد الكثير من الممارسات العلمانية وفساد رجال الدين على السواء، قوت حالة عدم الرضا لدى كثير من الأوروبيين تجاه الكنيسة. كذلك قلل الإنسانون المسيحيون من أهمية المظاهر الدينية الخارجية مثل الصور والموسيقى والأعياد المقدسة والقداس، وركزوا بدلاً من ذلك على أهمية التدين الداخلى، رافضين فكرة الخطيئة الأولية كما صاغها أوغسطين، وتبنوا فكرة خيرية الطبيعة الإنسانية (٢٧).

■ ومن الطبيعى إذن، أن يصل جونسون من كل ذلك، إلى أن الإنسانية العلمانية هى إنسانية هشّة مقارنة بالإنسانية الدينية. ذلك أن القصور الأساسى فى الإنسانية العلمانية هو تصورهما أن الحاجات العميقة للإنسان يمكن تلبيتها من خلال إمكاناته الذاتية وحدها (٤٨) فهى تكفى بالبعد الأفقى دون الرأسى فى الوجود الإنسانى. وإذا كان الإنسانون العلمانيون يمجّدون قيم العدالة والكرامة الإنسانية والرقى الإنسانى، فهم يمجّدون قيماً مستمدة من التراث القديم بما فيه التراث اليهودى - المسيحى. ذلك أن الأنبياء أنفسهم هم أبطال العدل الاجتماعى. (٧١ ش ٧٣)

كذلك فالعلمانيون حينما يذهبون إلى أن الوجود ليس له علة أو غاية نهائية فإنهم لا يستدلون على ذلك عقلياً ولا من خلال التحليل المنطقى. رغم ذلك فهم يتصورون أن العقل والمنطق إلى جانبهم. فالعقل بالنسبة لهم يتخلل العالم الطبيعى كله لكنه يختفى حينما يتعلق الأمر بالبدا المفسر لوجود هذا العالم الطبيعى.

بينما التفكير المنطقى يقضى بأن هذا الوجود لابد أن يكون له علة كافية لوجوده، وهى علة وإن استعصت على الإثبات إلا أنها لا تتنافى مع العقل (٥١).

وأخيراً، يلاحظ جونسون، أنه إذا لم تكن هناك غاية نهائية للكون، فغاية التاريخ الإنسانى هى ما يصنعها الإنسان لنفسه. وبالتالي لا تكون هناك قيم مطلقة أو نهائية (٥٢) والمبدأ الذى يلقى قبولا واسعاً هنا هو السعادة القصوى لأكبر عدد ممكن من الناس. وهى ترتبط عادة بقيم مثل الحرية والتقدم - الاقتصادى/ الثقافى/ الأخلاقى - للبشرية جمعاء. وهى قيم مصدرها خبرات الحياة الإنسانية وعلاقاتها ذاتها.

لكن مثل هذه العملية تتسم بعدم اليقين. فصواب نتائجها لا يستند إلى استدلال منطقى يقينى. فالمعرفة الأخلاقية لا تخضع لقواعد المنطق، ونتائجها تتسم بالذاتية والشك والنسبية. (٥٤ - ٥٥).

● مشكلة المعنى:

يطرح جونسون مسألة شديدة الإشكالية على المستوى النظرى هى مسألة معنى الوجود الإنسانى. ذلك أن أية نظرية أيا كانت جدارتها المنطقية أو المعرفية لا تستطيع بمفردها أن تقدم لها حلاً يتمتع بقبول عام.

فإذا أخذنا التصور الدينى الذى يرى جونسون أنه الوحيد القادر على إضفاء معنى على الوجود الإنسانى، وجدنا أنه لا يخلو من إشكالات لا سبيل إلى حلها، خاصة فى سياق النزعة الإنسانية.

فالفائدة النهائية التى يضعها التصور الدينى (خاصة أديان الوحي) للوجود الإنسانى هى غاية تختص بالذات الإلهية لا بالإنسان. هى عبادة الله وطاعة أوامره. طقوس العبادة وشعائرها ومضمونها الاعتقادى حددته الذات الإلهية بنفسها دون مشاركة للإنسان. ونوعية الأوامر ومعانيها صادرة من طرف واحد وليس

بوسع الطرف الآخر سوى التسليم والتفويض. والمسألة كلها مرتبطة وناشئة عن رهان يجري بين الله وبين الشيطان، الذي كان هو نفسه ملاكاً وقع في خطيئة تحدى أحد الأوامر الإلهية، يمهّل الله بمقتضاه الشيطان مانحاً إياه حق غواية البشر حتى يوم البعث حين يثبت بجلاء انتصار الإرادة الإلهية.

لكن الأمر لا يقف عند ذلك، فمن نجح الشيطان في غوايته يذهب إلى الجحيم، أما من قاومه وعبد الله وأطاعه فإنه يخلد في النعيم. وينتهي بذلك الوجود الإنساني والحياة الإنسانية كما نعرفها. بل ويصبح الكون كله بلا وظيفة لأنه لم يخلق أصلاً إلا كوسط ملائم للحياة الإنسانية.

هذه هي «الوقائع» الأساسية للتصور الديني للوجود الإنساني، مصاغة بلغة عقلانية مجردة. وهي حين تفهم من خلال هذه اللغة تبدو قليلة القيمة في منح المعنى للوجود الإنساني في حد ذاته، لأنه سيبدو حينئذ مجرد وسيلة أو أداة تستخدمها الإرادة الإلهية لإثبات ذاتها هي.

لكن قدرتها على منح المعنى تتضح حين يتم التخلي عن الفهم العقلاني لها وتبنى نوع من الفهم الشعوري الذي يرى فيها ما يريد أن يراه والذي يتجاوز بيسر عن التناقضات الكامنة فيها وعن النتائج المنطقية المترتبة عليها.

مثل هذا الفهم الشعوري يركز، داخل التصور الديني، على عدة نقاط هي محور التعلق الإنساني بالدين: أول هذه النقاط هي شعور الفرد بأنه موضع عناية ورعاية قوة كونية مشخصة تقف إلى جانبه. تهتم بأموره، وهو يعقد معها صلة شخصية متخيلة تصاحبه في الممارسات والأحداث الحياتية المختلفة.

وثاني هذه النقاط هي شعوره بأن حياته الزمنية الزاهية ليست هي حياته الوحيدة، ذلك أن الموت ينقله إلى حياة أخرى. ويكف الموت بذلك عن أن يكون النهاية الأبدية والتي بلا رجعة، بل يصبح لحظة انتقال إلى عالم أفضل.

وثالث هذه النقاط هي الشعور بأن ما لم يتحقق في حياته هذه، سوف يتحقق في الحياة الأخرى، بصورة أفضل، حيث ينال ما يتمنى بلا آلام ولا عذابات.

هذه هي النقاط الثلاث التي تشكل العناصر المكونة للشعور الديني، الذي يظل شعوراً ذاتياً داخلياً ذا مركبات تخيلية يتكون منها إطار المعنى.

ما أود قوله هنا أن ما يمنح المعنى في التصور الديني هو مركباته الشعورية لا العقلية البحتة. ذلك أن تصور وجود مبدأ. منظم للوجود يوجهه نحو غاية معينة لا يملك في حد ذاته مكونات منح المعنى. فهو يساوي القول بأن الطبيعة تسير وفق قوانين يمكن فهمها. لا يستطيع أن يمنح المعنى لأنه. بصورته تلك. يخلو من الدلالة الشخصية. والدلالة الشخصية هي محور المعنى. لذلك يمثل التصور الديني منذ بداياته الأولى بالمعاني الشخصية: بالحكايات التي يدخل الإنسان طرفاً فيها، أو التي تحمل دلالات معينة بالنسبة لحياته الخاصة؛ وبالكائنات الحية المتخيلة ذات القدرات المتنوعة والتي تشاركه وتتداخل مع حياته الخاصة. لذلك أيضاً كان التصور المشخص للوجود الإلهي. وهي خاصية. أي التشخص. لو سلبناها من الوجود الإلهي لأصبح بلا معنى بالنسبة لنا. ولو نسبناها للوجود الإلهي فإنها تسلمنا إلى تناقضات منطقية لا حل لها، إذ تتساوى. من الناحية المنطقية. مع نقيضها. ذلك أن السؤال الذي يدور حول فرضية المبدأ المنظم أو الخالق، يخرج هو نفسه عن النطاق المعرفي والتجريبي للعقل الإنساني. لذلك تتساوى إجاباته المنطقية.

والباحثون السوسيولوجيون الذين يرون أن الدين - بمختلف تعريفاته - هو وسيلة لمنح المعنى إنما يفسرون ذلك على أساس مكوناته الشعورية الوظيفية لا العقلانية الاستدلالية، سواء اتخذت تلك المكونات طابعاً جماعياً بحتاً مثلما هو الحال في المجتمعات الباكرا، أو طابعاً فردياً مثلما هو الحال في المجتمعات الحديثة. وسوف أعرض هنا تحليلات ثلاثة علماء هم: كليفورد جيرتس، وبيرجر، ولوكمان.^(١١)

● فكليفورد جيرتس، يرى أن هناك ثلاثة أنواع من الخبرة تتهدد الإحساس بالمعنى لدى البشر: الأحداث المستعصية على التفسير؛ والمعاناة؛ والشر.

والأحداث المستعصية على التفسير هي أحداث غير عادية أو درامية لا تستطيع وسائل الفهم العادية أن تقدم لها تفسيراً ذا معنى، بالإضافة إلى الشعور بالملل أو الضجر من وتيرة الحياة اليومية لدى البعض. والدين هنا يقدم تفسيراً ذهنياً لها يتمثل في أنها آتية من إرادة عليا ذات حكمة خفية. أما بالنسبة للمعاناة، فجيرتس لا يوافق مالتوفسكى على أن الدين يخفف من المعاناة أو يساعد على تجنبها، بل يذهب إلى أنه يبرر تقبلها أو يهين الإنسان لأن يتعايش معها. بأن يزود الإنسان بطاقة شعورية أو وجدانية للاستجابة لها.

أما الشر، فيعني به جيرتس الشعور العام بأن ثمة هوة بين الأشياء كما تحدث والأشياء كما يجب أن تكون. خاصة حين تقوم تلك الهوة بين السلوك الأخلاقي الصائب وبين العائد المادى لذلك السلوك. حيث نجد أن من يعملون الخير يعانون ومن يعملون الشر يحققون نجاحاً ورفاهية. والدين هنا يحاول أن يعطى معنى أخلاقياً للخبرة، ولعدم المساواة، ولعدم العدالة، حيث يحاول أن يظهر تلك الأوضاع على أنها مظهر مزيف إذا تعمق الإنسان فيما وراءه ووضع في إطار أوسع سيجد أنه جزء من منظومة ذات معنى. والشعور المركزي هنا هو أن ما يفتقده الإنسان في الدنيا سيتأله أضعافاً في الحياة الأخرى (Hamilton, 159 - 158).

● أما بيتر بيرجر، فإنه يوحد بين الدين وبين الوجود الاجتماعي الذي يتخذ. من خلال الدين. مظهر الظاهرة الطبيعية أو بتعبير أدق - «فوق الطبيعية». إذ ينطلق من أن المجتمع ظاهرة جدلية بمعنى أنه - في الوقت نفسه - نتاج بشرى من ناحية، وحقيقة خارجية تعود فتؤثر على صانعيها من ناحية أخرى. فالأفراد يصنعون عالمهم الاجتماعي من خلال فعاليتهم العقلية والجسدية، ثم يعودون فيخبرون هذا العالم الاجتماعي كحقيقة خارجية ومستقلة يتشكلون من خلالها. وهذه المنظومة للمعنى التي تتشكل على هذا النحو يسميها بيرجر: النوموس. ومن يعزل عن المجتمع يفقد الحس بمنظومة المعنى تلك. والوسيلة التي يكتسب بها هذا «النوموس» فعاليته هي أنه يبدو وكأنه ظاهرة طبيعية (أو فوق - طبيعية) بمعنى أنه جزء من عالم يتجاوز إرادة البشر وقدراتهم وتاريخهم. والدين هو الذي يضيف «لى «النوموس» تلك المكانة. (Hamilton, 161).

● بينما يرى توماس لوكمان أن خصائص الوجود البشري والحياة البشرية تتسم بوجود ما يسميه «الدافع الدينى» الذى يتخذ طابعاً مؤسسياً عياناً ذا تعبيرات متنوعة. ويتجسد هذا الدافع الدينى فيما يسميه «العالم الرمزي» الذى يتم بناؤه اجتماعياً ويرتبط بعالم الحياة اليومية.

هذه العوالم الرمزية هي أنظمة للمعنى تصبح من خلالها الحياة اليومية مرتبطة بحقيقة مجاوزة لها. وهى تنشأ من واقع أن الإنسان كائن اجتماعى تتجاوز حياته حدودها البيولوجية لأنه وإع بذاته وقادر على تأمل خبرته. وهو ككائن اجتماعى عليه أن يتفاعل مع الآخرين وأن يتوقع استجاباتهم كما يتوقعون هم استجاباته فى المواقف المختلفة. ومن خلال عملية التشبث الاجتماعية تتدخل (أى يتم احتواءها داخل الذات) تلك التوقعات وما تنطوى عليه من معانٍ وقيم داخل كل فرد بحيث يرى صورته الذاتية من خلال استجابات الآخرين وينشأ لديه بالتالى إحساس بذاته.

ومثل تلك التوقعات والمعانى والقيم المشتركة هي التى يتكون منها نظام المعنى أو العالم الرمزي الذى يصفه لوكمان - دون مبرر كاف - بأنه دينى. (Hamilton, 163 - 164)

ولعل السمة المشتركة فى تلك التحليلات السوسيولوجية هي أن فعالية الإنسان الاجتماعي هي التى تنشئ نظام المعنى. وأن الدين هنا إنما هو وسيلة لإضفاء المصداقية على ذلك النظام. وأنه حين يفعل ذلك لا يفعله من خلال الاستدلالات العقلية حول الغاية النهائية والمبدأ المنظم للوجود.

والحاجة الإنسانية إلى إنشاء نظام للمعنى هي ما أفاض «أريك فروم» (Fromm: 133- 138) فى تحليلها من خلال مفهومه حول الطابع الاجتماعي للشخصية وحول الحاجة الدينية. وهو يعنى بالطابع الاجتماعي

للشخصية تلك الحالة الناجمة عن الامتزاج بين المجال النفسى للفرد من ناحية وبين البنية الاجتماعية . الاقتصادية من ناحية أخرى. وهى حالة تمثل نقطة تماس بين الفردى والاجتماعى وتكسب البنية النفسية خصائص جديدة يتفرد بها الإنسان. ومن بين أهم تلك الخصائص ما يسميه فروم «الحاجة الدينية».

على أنه من المهم أن ندرك أن فروم يستعمل كلمة «الدين» هنا بمعنى خاص جداً. فهى لا تعنى ولا تشير إلى أى من النظم الاعتقادية الدينية المتعارف عليها تاريخياً، بل تعنى بالتحديد أية منظومة فكر وسلوك تشترك فيها الجماعة بحيث تمنح أفرادها إطاراً للتوجه وموضوعاً للولاء.

ويذهب فروم إلى أن الحاجة الدينية . بمعناها هذا . عميقة الجذور فى الشروط الأساسية لوجود الإنسانى. ذلك أن النوع الإنسانى الذى ننتمى إليه إنما هو محصلة إلتقاء تطورين مهمين على المستوى البيولوجى. الأول: هو التطور فى اتجاه التخفف من الحتمية الفيزيائية البحتة، التى تجعل السلوك نابغاً مباشرة من الحاجة الفيزيائية الفورية، والثانى: هو التطور فى اتجاه زيادة نمو المخ. فعند نقطة التقاء هذين التطورين نشأ النوع الإنسانى الحالى. والتحرر من إملاء السلوك الفيزيى المباشر من ناحية، وإمتلاك القدرة على الوعى الذاتى والتفكير والخيال من ناحية أخرى؛ جعللا الإنسان فى حاجة إلى إطار للتوجه وإلى موضوع للولاء، لكى يتمكن من الحياة.

فإطار. التوجه يزود الإنسان بخريطة لعالمه الطبيعى والاجتماعى ولكانه فيه، بحيث يكون على درجة ما من الانتظام والتماسك الداخلى. ومهمة هذه الخريطة هى أن تجعل الفرد يمتلك نقطة ثابتة تنظم حولها الانطباعات المستمرة الداخلة إليه، بحيث يصبح قادراً على العمل بطريقة هادفة ومتسقة. لكن الخريطة وحدها لا تكفى كدليل للعمل، إذ يجب أن يضاف إليها موضوع مستهدف يحدد لنا إلى أين نذهب وهو ما يسميه فروم موضوع الولاء أو التكريس، ومثل هذا الموضوع يمكننا من تجميع طاقاتنا فى اتجاه واحد، ويمكننا من تجاوز الشعور بالعزلة الوجودية، ويلبى حاجتنا إلى الإحساس بمعنى الحياة.

على أن فروم يقدم هنا ملاحظة هامة هى أن منظومة الفكر والممارسة التى تتبناها جماعة ما، إذا كفت عن أن تكون منازرة للطابع الاجتماعى للشخصية لدى الأفراد، أو دخلت فى صراع مع الممارسات الاجتماعية للحياة فى المجتمع؛ فإنها تتحول من منظومة انتماء^(١٢) (أى منظومة دينية بالمعنى الفرومى) إلى أيديولوجيا. وفروم يرى الأيديولوجيا وعياً زائفاً يلعب دور القناع الذى يخفى الوجه الحقيقى للأشياء. كذلك يقدم فروم ملاحظة أخرى لا تقل أهمية هى أن منظومة الانتماء لا تتخذ دائماً صورة واعية محددة لدى الأفراد. لكنها - رغم ذلك - تمثل قناعاتهم الداخلية المتحققة فى سلوكياتهم وقيمهم العقلية بصرف النظر عن أيديولوجيتهم المعلنة.

فإذا أضفنا إلى هاتين الملاحظتين ملاحظة ثالثة ذكرها فروم أيضاً هى أنه لا توجد ثقافة أيا كانت تخلو من منظومة انتماء ما؛ وصلنا إلى نتيجة هامة هى أن منظومة الانتماء التى تمنح الأفراد إطاراً للتوجه وموضوعاً للولاء وتوجد لديهم بالتالى إحساساً بالمعنى لا تتم عن طريق تساؤلات ذهنية مجردة حول الأصل والمعنى والغاية من الوجود، وإنما تنشأ من توجهات الجماعة الثقافية التى تنشأ بدورها وتتكون فى تداخل مع الشروط المختلفة للوجود التاريخى لأية جماعة إنسانية.

وداخل منظومة الانتماء العامة تتعدد المصادر الإضافية للمعنى لدى الأفراد وفقاً لطبيعة اهتماماتهم وتطلعاتهم وميولهم الانفعالية وطريقتهم فى التفكير والتصور. وتتراوح ما بين الاهتمامات السياسية أو المادية أو الاجتماعية الفكرية أو الفنية أو الأدبية، لكن المعنى يتحقق داخل أى من هذه الاهتمامات من خلال عدة عوامل مثل التحقق الذاتى، والتعامل مع الآخرين، والشعور بالفعالية والإنجاز.

والإحساس بالمعنى هنا يتحقق على مستوى نسبى وليس مطلقاً. أى على مستوى الوجود الفردى داخل الوضع الإنسانى. لأنه لا وجود للمعنى المطلق اليقينى لا داخل دائرة الدين ولا خارجه. فالوجود الكونى بما فيه الوجود الإنسانى من حيث معناه وأصله وغايته يمثل إشكالية فلسفية بلا حل.

وإذا كان الدين ينسج حول تلك الإشكالية حكاية لا تخلو من جاذبية، فإنه من الصعب للغاية الدفاع عنها

عقلياً أو علمياً إذا شاء الفكر أن يظل متسقاً منطقياً مع ذاته. رغم ذلك يظل من حق المتدينين أن يؤمنوا بها. لأنها بالفعل تمثل مصدراً هاماً وأساسياً. من الناحية التاريخية على الأقل. من مصادر المعنى. وهى قادرة على منح المؤمنين بها إصاراً للتوجه وموضوعاً للولاء بامتياز. لكن ليس من حق المتدينين أن يفرضوا معتقداتهم على الآخرين، ممن لا يستطيعون - عقلياً أو علمياً - أن يقتنعوا بتلك المعتقدات. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، وربما كان ذلك هو الأهم، فإن المفاضلة بين تلك المعتقدات وبين التصورات المبنية على العلم والمنطق ليست فى صالح الدين بأى حال من الأحوال.

أعنى بذلك ما يذهب إليه جونسون حين يسوى بين العلم والدين من حيث الجدارة النظرية والمستوى المعرفى، فهو يعتمد فى ذلك على نقطتين:

الأولى: هى أنه إذا كان للدين كنظام اعتقادي فرضياته الأولية، فإن للعلم فرضياته الأولية التى لا يتم إثباتها داخل الممارسة العلمية ذاتها مثل انتظام ظواهر الكون وقابليتها للفهم.

والثانية: هى أن للعلم متطلبات قيمية لممارساته وأن نتائجه لا تتسم باليقين المطلق.

وهو حين يفعل ذلك إنما يبنى رأيه على عدة مغالطات:

الأولى: هى أنه يتجاهل أن الفرضيات الأولية للعلم إنما تنشأ عن الممارسة العامة والخبرة المشتركة للبشر، من ناحية، وتظل - من ناحية أخرى - موضع اختبار دائم مع كل اكتشاف أو نظرية أو قانون علمى، ولم يحدث - حتى الآن على الأقل - أن أثبت الاختبار خطأ تلك الفرضيات، خاصة أن العلم يضع دائماً شروط تحقق نظرياته ومجال فاعليتها.

وهى بذلك تختلف تماماً من حيث الطبيعة عن الفرضيات الأولية للدين كنظام اعتقادي، لأنها فرضيات لا تقبل الاختبار على أى مستوى كان وإنما يسلم بها تسليماً إيمانياً.

والثانية: أن القول بأن للعلم متطلبات قيمية لممارساته لا ينطبق على العلم وحده، ولا يعتبر جزءاً من العملية العلمية ذاتها، وإنما القيم التى يتطلبها البحث العلمى هى إرادة الحقيقة وتبنى الوسائل الكفيلة بتحقيقها بما تتضمنه من مواصفات وشروط. وهى تختلف تماماً من حيث طبيعتها عن القيم الدينية ذات الطابع المجرد والخيالى والحالم.

الثالثة: هى مسألة اليقين. فجونسون يتصور أن ثمة يقيناً فى المعتقد الدينى بينما لا يقين فى العلم. وهو هنا يسوى بين اليقين المطلوب فى الحالتين. وبناء على ذلك يراه متحققاً فى أحدهما دون الأخرى. وبذلك يتجاهل - مرة ثانية أو الثالثة - أن اليقين الدينى إنما هو يقين ذاتى، نفسى، لأنه أصلاً ينشأ عن الإيمان الذى ينطوى - بحكم تعريفه - على مثل هذا النوع من اليقين، بينما اليقين المنشود فى مجال العلم هو يقين موضوعى. مبنى على الوقائع وعلى المنطق. وإذا صرفنا النظر عن الرياضيات التى تنطوى على يقين من نوع خاص، فإن «العلم التجريبي، بالمعنى الحديث لهذه العبارة، يجمع بنجاح بين 'المنهج الرياضى ومنهج الملاحظة. ونتائجه لا تعد ذات يقين مطلق، بل ذات درجة عالية من الاحتمال، ويمكن الاعتماد عليها بالنسبة إلى جميع الأغراض العملية بقدر كاف».

والفيزياء الحديثة ترى أن الترجيح الاستقرائى هو الهدف الوحيد الذى يمكن بلوغه (ريشنباخ: ٣٨ - ٣٩).

هذا ما ذكره واحد من أبرز فلاسفة العلم المعاصرين. وأرجو من القارئ أن يلاحظ هنا نقطتين هى أن اليقين الذى يفتقده العلم هو اليقين المطلق، هذا أولاً، وثانياً أن الدرجة العالية من الاحتمال تكفى للاعتماد عليها فى جميع الأغراض العلمية، ماذا يعنى ذلك؟

أتصور أنه يعنى أن اليقين المطلق مفهوم يمكن - بل ربما يفضل - الاستغناء عنه فى مجال المعرفة. ذلك أنه كما يقول ريشنباخ فى موضع آخر: فإن السعى إلى اليقين من أخطر مصادر الخطأ لأنه يرتبط بادعاء معرفة عليا. بينما من يبحث فى طبيعة المعرفة عليه أن يفتح عينيه جيداً. ويكون على استعداد لقبول أية نتيجة يأتى بها الاستدلال السليم، (ريشنباخ ٤٤).

لماذا يظل اليقين الموضوعى فيما يتعلق بالنظرية أو القانون العلمى نسبياً لا مطلقاً؟ لأنه كى يتحول إلى

يقين مطلق علينا أن نستنفذ جميع الحالات التي تنطبق عليها النظرية أو القانون العلمى، فى جميع إحداثيات المكان والزمان، وهذا أمر مستحيل، ليس بالنسبة للعلم وحده وإنما بالنسبة لأية معرفة على الإطلاق.

فالتزام هذا الشرط البالغ الدقة والصرامة المنطقية هو الذى يجعل اليقين العلمى نسبياً. رغم ذلك، وربما بفضل ذلك، فإنه يتمتع بدرجة عالية من الاحتمال تكفى لجميع أغراضنا العملية. وهذه حقيقة تجريبية مهمة للغاية. تجعل مسألة البحث عن اليقين، بل وقيمة اليقين أصلاً، مسألة يمكن الاستغناء عنها فى مجال المعرفة.

الخطأ لدى جونسون إذن هو الخلط بين اليقين الإيمانى الذاتى الذى تتحدد قيمته داخل من يعتقد به، وبين اليقين الموضوعى الذى هو مفهوم يفضل الاستغناء عنه فى مجال المعرفة، من أجل تقدمها بالذات.

● النزعة الإنسانية ومشكلة القيم:

وحيثما يطرح جونسون مسألة القيم فإنه يبرز نقطتين أساسيتين: الأولى: أنه بانتفاء الغاية النهائية للوجود - التى يعتبرها غاية دينية لاهوتية - ينتفى معيار التحقق من صحة القيم ذاتها، وبالتالي ينتفى الإطار المرجعى الذى تقاس عليه وتتشأ منه القيم.

والثانية: هى أن القيم التى يتبناها العلمانيون هى القيم الدينية (المستمدة من التراث اليهودى - المسيحى على وجه التحديد) مثل العدالة والكرامة الإنسانية والرحمى الإنسانى. والشئ اللافت للنظر بالنسبة للنقطة الأولى، هو أن جونسون لم يذكر على وجه التحديد ما هى الغاية النهائية للوجود التى يرى أن الأديان (أديان الوحي تحديداً والمسيحية خصوصاً) تمنحها للإنسان. ذلك أنه بالنسبة للمسيحية ليس لدينا سوى الخلاص من الخطيئة الأصلية والنعمة الإلهية التى تتحقق فى مملكة ليست فى هذا العالم. لكنه ينفى تبنيه لفكرة الخطيئة الأصلية ويعتبر أن الإنسان خير بطبيعته، وهو يفعل هذا متجاوزاً ومتجاهلاً نصوص وتراث المسيحية ذات التاريخ الطويل. فضلاً عن أنه يجعل رسالة المسيح غير ذات موضوع. فإذا كان الدور الأساسى إن لم يكن الوحيد للمسيح هو خلاص البشرية وافتدائها بحياته، فإنه لا يعود للخلاص معنى طالما أن الإنسان خير بطبيعته. فإذا أصبحت مملكة الإنسان فى هذا العالم وليس فى العالم الآخر، وهى محور النزعة الإنسانية التى يتبناها جونسون، لم يعد للنعمة الإلهية المختصة بالعالم الآخر أى مجال للفاعلية.

على أننا حتى لو افترضنا أن جونسون حدد الغاية النهائية للوجود، فإنه لم يبين كيف يمكن لهذه الغاية أن تتشأ القيم الأخلاقية فى مختلف مجالات الحياة. أى ما هى العلاقة المنطقية من ناحية، والواقعية من ناحية أخرى. بين الغاية والقيم. إشكالية العلاقة المنطقية هى أن جونسون - والمدافعين عن الإنسانية الدينية - لا يقبلون فكرة أن التصور الدينى يجعل الغاية النهائية للوجود غاية إلهية بحتة وليست غاية إنسانية. ذلك أن ما يترتب على قبول هذه الفكرة - وخاصة الإيمان بها - هو أن تصبح مهمة الإنسان هى إطاعة أوامر الله وعبادته والانقطاع لذلك. لكن حتى فى هذه الحالة فإن معرفة هذه الأوامر وتحديد مضمونها مسألة ليست واضحة تماماً. هل هى أوامر الكتب المقدسة أم تفسيرات وتعاليم الآباء الدينين والفقهاء وذوى السلطة الدينية. وأياً كان الأمر فمن أين تأتى المساحة التى يمكن أن تتحقق فيها فعالية الإنسان فى صنع حياته وتلبية احتياجاته والارتقاء بعالمه وهى الأمور التى تدور حولها النزعة الإنسانية فى أية صورة كانت.

أما إشكالية العلاقة الواقعية بين غاية الوجود وبين القيم فهى مسألة أشد تعقيداً. فهل حدث فعلاً، فى أى وقت من الأوقات، أن بلور مجتمع ما قيمه استناداً إلى الغاية النهائية للوجود. هذا أمر مشكوك فيه تاريخياً.

وفضلاً عن ذلك، فإن قراءة كتابات المختصين بالأنثروبولوجيا الثقافية تقدم معطيات تشير إلى الأصل الطقوسى السحري للقيم الدينية. مما يعنى أن القيم إنما نشأت اجتماعياً كتحريمات مرتبطة بمعتقدات

طقوسية سحرية مثل الطوطم والتابو توجد بصورة منتظمة في الجماعات البدائية على اختلاف أماكنها. مما يعني في الوقت نفسه أن القيم لم تنشأ بصورة نظرية مستقلة كقيم خلقية أو مثل عليا وإنما تحولت إلى هذه الصورة في مراحل لاحقة بحكم تطور المجتمع وتطور الوعي الإنساني المصاحب له. وهذا التحول الأخلاقي للدين يعبر عن فعالية إنسانية لا إلهية. وقد تجسدت هذه الفعالية، في مراحلها الباكرة، في المعتقدات الطوطمية وفي التابو.

والطوطمية تشير إلى إيمان جماعة ما بوجود علاقة فوق طبيعية بينها وبين أشياء معينة في الطبيعة (غالباً حيوان أو نبات ما). والمعتقد الطوطمي والعلاقة التي تترتب عليه تكسب الجماعة شعوراً يوحدتها وبوجود نوع ما من القرابة بين أعضائها. الأمر الذي يجعل أفرادها -في أغلب الأحيان- لا يتزوجون من داخل الجماعة بل من خارجها. ويصبح الزواج من داخل الجماعة محرماً (تابو). وترتبط تلك المعتقدات بأساطير حول الأسلاف الطوطميين تعبر عن التاريخ المقدس لأصل العشيرة أو القبيلة وتضفي مشروعية على حقها في أرضها، وتوثق الرابطة بينها وبين تلك الأرض.^(١٤)

أما «التابو» والذي يسميه بعض الباحثين «التحريم الطقوسي» Ritual prohibition، فهو يعبر عن فكرة واسعة الانتشار في الثقافات الإنسانية والمنظومات الدينية بما فيها الأديان «العليا» أو العالمية حيث تكون غالباً مصحوبة بفكرة أو بشعور مزدوج: التقديس أو الإجلال من ناحية، والدنس أو الدنيوية من ناحية أخرى. وفي كثير من الثقافات يصعب التمييز بين عناصر التقديس وعناصر الدنس (الذي قد يؤدي إلى العدوى) في مفهوم التابو. وخرق التابو يجلب على الفاعل مصائب من نوع ما (كما لو كان قد أصيب بعدوى معينة أو بحالة من التجاسة).^(١٥)

وقواعد السلوك في تلك المرحلة من التطور الاجتماعي ترتبط عموماً بأشياء معينة يلزم تجنب فعلها.. مما جعل رادكليف براون يتحدث عنها على اعتبار أنها قيم طقوسية (قيم تتجسد في ممارسات طقوسية معينة). فكل ما هو موضوع للتابو هو في نفس الوقت موضوع للقيم الطقوسية. وموضوعات التابو قد تكون أشخاصاً أو أماكن أو أشياء أو كلمات أو أسماء. ويعتبر رادكليف براون أن هذه القيم الطقوسية هي أيضاً قيم اجتماعية أو بتعبير آخر: أشياء ذات اعتبار عام أو مغزى عام تربط بين شخصين أو أكثر. ويرى أن مفتاح فهم التابو يكمن في هذه العلاقة بين الأشياء التي لها قيمة طقوسية إيجابية أو سلبية وبين الأشياء ذات القيمة الاجتماعية. فبذلك يمكن استبانة الوظائف الاجتماعية للتحريمات الطقوسية.

فالأفعال الطقوسية تؤسس قيماً اجتماعية أساسية معينة وبالتالي تجعل النظام الاجتماعي قادراً على الاستمرار. والسلوك الطقوسي يقوم بهذه الوظيفة لأنه يعبر رمزياً عن القيمة الاجتماعية لشئ أو لمناسبة أو حدث ما.^(١٦) (M. Hamilton 123 - 125)

ولا ينفرد رادكليف براون بهذا التحليل، فقد بحثت ماري دوجلاس علاقة نظام التابو بالقيم الأخلاقية ودوره في تثبيت النظام الأخلاقي والضبط الاجتماعي. بل ذهبت أيضاً إلى أن نظام التابو قد يلعب دوراً أيديولوجياً وسياسياً في المواقف التي تنطوي على صراع اجتماعي. (M. Hamilton 125 - 128)

كذلك يفسر الأنثروبولوجيون، الطقوس الجماعية، التي تشارك فيها الجماعة بكاملها، على أنها وسائل تقوم الجماعة عن طريقها بترسيخ قيمها الأخلاقية ومبادئها الأساسية ضماناً لاستمرار النظام الأخلاقي. فماكس جلوكمان مثلاً، يرى أن الممارسات الطقوسية إنما تختص بالعلاقات الأخلاقية وتتخذ وسيلة لإعلان أن الأفراد يعتمد بعضهم على بعض من أجل فائدة الجميع. حتى وإن كانت تفعل ذلك بمبالغة شديدة إذ تجعل تحسن أحوال الجماعة لا يتحقق إلا بمراعاة القواعد الأخلاقية الصارمة. (M. Hamil-ton: 130)

وثمة نقطتان من المفيد أن نضعهما في الاعتبار ونحن نحاول تصور ذلك التداخل بين الممارسة الطقوسية والتجسيدات الرمزية وبين القيم أو المضامين الفكرية والأخلاقية، هما:
أولاً: ما لاحظته بعض الباحثين من أن الجماعات البدائية تتميز - على عكس الشائع - بتعميد بنيتها

الاجتماعية. إذ ينطوى التعامل بين أى فردين - فى تلك البنيات المعقدة - على تعددية فى الأدوار تتطلب وسائل خاصة للتمييز بينها. وتتمثل هذه الوسائل فى وجود علامات وإشارات محددة لهذه الأدوار المتعددة، وتتجسد تلك العلامات والإشارات فى ممارسات طقوسية معينة خاصة بكل حالة. كما لاحظ أيضا أولئك الباحثون أن شبكة العلاقات المتداخلة والمكثفة فى مثل تلك البنيات المعقدة تنطوى داخلها على مضامين أخلاقية. فالكيفية التى يوفى بها شخص ما بالتزاماته بالنسبة لدور معين، يكون لها سلسلة كاملة من التأثيرات على الأدوار والعلاقات الأخرى، فكل ما يفعله الشخص يصبح ذا مغزى خلقى فى أى دور معطى لأنه سيكون ذا تأثير على الآخرين بطرق متنوعة، وهذا هو ما يعتد جلوكمان» أنه السبب فى أن الطقوس - فى مثل تلك المجتمعات - تكون مصحوبة بتغيير فى سلوكيات أفرادها «M. Hamilton 134».

وثانياً: ما يرد أحيانا فى بعض الدراسات حول الخصائص العقلية للجماعات البدائية أو حتى المجتمعات التقليدية القديمة، التى تعتبر على درجة أكبر من التطور، إذ يلاحظ هـ، هـ. أ. فرانكفورت فى دراسته عن طرق التفكير فى مجتمعات الشرق الأدنى القديم: أن الفكر فى هذا الشرق القديم لا يعمل مستقلاً بذاته، فالإنسان بأجمعه يجابه «الأنت» حيا فى الطبيعة، والإنسان بأجمعه - العاطفى والتخلى والذهنى معا - يعبر عن هذه التجربة، وكل تجربة «للأنت» (الأشياء الطبيعية باعتبارها كائناً حياً تتم مخاطبته بأنثى) فردية جداً، بل إن الإنسان المبكر ينظر إلى الوقائع كحوادث فردية. ولا يدرك هذه الحوادث أو يفسرها إلا كحركة، فلا يضعها بالضرورة إلا فى قالب قصة، وبعبارة أخرى، كان الأقدمون يقصون الأساطير عوضاً عن القيام بالتحليل والاستنتاج، «ما قبل الفلسفة: ١٧» ويضيف أيضاً ملاحظة أخرى، وإن كانت مرتبطة بالأولى هى أن «الصور لا يمكن فصلها - فى تلك المجتمعات - عن الفكر: إنها تمثل الشكل الذى أصبحت التجربة فيه واعية بذاتها»^(١٧).

وتتلاقى هذه الملاحظات مع مراحل النمو العقلى عند بياجيه التى تتطور من الإدراك الحسى - الحركى، إلى الإدراك المفاهيمى العيانى «المستوى العمليانى العيانى»، إلى الإدراك المفاهيمى المجرد «المستوى العمليانى الصورى»، حيث نجد أن مرحلة التفكير التى كانت تعيشها المجتمعات البدائية ثم القديمة تتراوح بين المرحلتين الأولتين لكنها لا تصل إلى المرحلة الثالثة على نحو واضح^(١٨).

فإذا ربطنا بين الملاحظات الواردة فى النقطتين الأولى والثانية، استطعنا أن نفهم لماذا كان على الإنسان القديم «والبدائى على وجه الخصوص» أن يعبر عن مدركاته من خلال الممارسات الطقوسية، ولماذا كانت عملية التفكير لديه - الأخلاقى مثلاً - التى تتضمن تحريمات وقيم تراتب - تتخذ صورة فعل ماضى أو حضور مجسد محسوس، وأنه حتى حينما أخذت تشغله مسألة الأصل والغاية «بمعناها المحسوس أيضاً لا المجرد» كانت تتخذ صورة حكاية، تتكون من أفعال تقوم بها كائنات طبيعية ذات إرادة وذات قوى شبه سحرية.

وارتباط التعاليم الأخلاقية - فى شكل وصايا وتحريمات - بالممارسة الطقوسية تتضح بصورة واضحة ومباشرة فيما أدرك توكاريف^(١٩) عن الوصايا التى يتلقاها الصبى خلال طقس الختان والتى تقول: لا تطارد النساء، لا تقذف الكلاب بالحرايب، أطع كبير السن حين يقول لك شيئاً، إذا طلب منك أن تجرى ميلاً فاجرى ميلاً، لا تجادل، لا ترد الكلام، لا تضرب زملاءك فى اللعب ولا أخوتك أو أخواتك، اجتنب بنات العم، لا تكن سريع الغضب.

واللاحظ فى هذه الوصايا أنها - رغم أنها ذكرت فى صورة لغوية محددة - إلا أنها لا تحدث عن قيم مجردة بل عن قيم متجسدة فى أفعال ملموسة، وهذه الخاصية هى نفسها التى نجدها فى الوصايا الأخلاقية حتى فى الأديان العليا.

والواقع أن دراسة الأديان دراسة تاريخية مقارنة تكشف عن ملامح العقلية البدائية وخصائصها الأساسية: التفكير بالصور المتجسدة فى أفعال أو أشياء، والطابع الحكائى لفهم أية ظاهرة أو التعبير عن

أية فكرة، والمعتقدات شبه السحرية والإحيائية. (التعامل مع كائنات وأشياء وظواهر الطبيعة على أنها كائنات ذات حياة وذات إرادة)، والممارسات الطقوسية الجماعية والفردية التي تنظم وتضبط العلاقات داخل الجماعة والعلاقات بين الجماعة وما يحيط بها من جماعات أخرى وبينها وبين الطبيعة من حولها. فإذا تساءلنا - لطبيعة تفكيرنا التأملية المجرد - عن الغاية النهائية للوجود متصورين أنها مصدر القيم ومعيار صحتها، فإننا في الواقع لا نعبر إلا عن أنفسنا دون أن يكون لذلك التعبير علاقة بما نفترض أنه تساؤلات طرحها المجتمع الإنساني تاريخياً على نفسه في أي وقت من الأوقات. ذلك أن الغاية النهائية للمجتمع البشري - في مراحلها التاريخية المختلفة - هي بقاءه واستمراره وارتقاؤه كمجتمع متماسك من خلال وعلى الرغم من عملياته الداخلية المعقدة والمتداخلة والمتصارعة.

وثمة جانب آخر لتلك التساؤلات التأملية يرتبط بالتحول المؤسسي والسلوى للمعتقدات والتعاليم الدينية، فمع تطور التفكير واكتسابه للطابع العلمي والمنطقي في العصر الحديث، لم يعد كافياً أن يظل الدين محصوراً في نطاق تكوينه الطقوسي والسحري والحكاوي ولا أن يظل محتفظاً بطابعه الحسي الصوري، فكان على المؤسسة الدينية - التي اكتسبت وظائف سلطوية ومصالح خاصة بها طوال التاريخ - أن تطور تفكيرها لكي تتوافق مع الطابع العقلي السائد إذا شاءت أن تظل لها أية درجة من الهيمنة أو القبول.

وربما كانت إحدى الآليات التي تستخدمها المؤسسة الدينية للإبقاء على هيمنتها - إلى جانب آليات أخرى - هي التبشير والوعظ المستمر حول المثل العليا الدينية. ذلك أن تلك المثل - التي تدور أساساً حول الرغبات والممارسات الحسية «الجنسية على وجه الخصوص» وحول الميول والممارسات العدوانية «وما يتعلق منها بالملكية الخاصة بالذات» - تظل مفارقة للإنسان ليس من حيث مصدرها وإنما من حيث تعارضها مع الخصائص والاحتياجات الإنسانية، فهي فضيلة عن أنها لم تجد طريقها للتطبيق الفعلي على نطاق واسع نسبياً في أي وقت من الأوقات مما يجعلها بمثابة موجودات متخيلة، فإن رظيفتها - من الناحية الفعلية - هي إيجاد الشعور بالذنب والخطيئة وإدامته، الأمر الذي يجعل المؤسسة الدينية تبدو دائماً وكأنها حارس الضمير العام وممثلة النقاء السماوي في مواجهة دنس الواقع الدنيوي. غير مدركة - وربما مدركة على نحو ما - أن الطابع المفارق لتلك المثل العليا - المتعلقة بالرغبات الحسية خصوصاً - يجعلها تسهم في نفسها في خلق وتدعيم ذلك الدنس الأرضي. ذلك أن نظرة تلك المثل العليا الدينية للممارسات المبلية للاحتياجات البشرية الطبيعية على أنها «ملذات محرمة»، أدت إلى نتائج عكسية على نحو مزدوج. فقد جعلت معتققيها يشددون بصورة مبالغ فيها على الطابع الحسي البحت لتلك «الملذات» مما يقوى الرغبة في ممارستها خاصة في ظل الشعور بالحرمان منها، وأدت في الوقت نفسه إلى تعطيل التفكير في الجوانب الإنسانية لتلك الرغبات: أي جوانبها العاطفية وتعبيرها عن الشعور بالتواصل الإنساني، مما أدام الإحساس بجوانبها الحسية البحتة وحول موضوعاتها إلى أشياء تبتغي لذاتها بنهم شديد.

رغم ذلك فهناك مثل عليا - غير دينية - تعبر عن طموح إنساني حقيقى وعن رغبة عميقة لدى البشر في حياة أفضل. مثل عليا مثل الحرية والعدالة، والمساواة والكرامة الإنسانية، «التي تعنى احترام مشاعر واحتياجات الأفراد وتحقيق مستوى معيشى لائق بهم»، لكن المشكلة هي أن ثمة صراعاً دائماً - حتى الآن على الأقل - بين القيم التي تشكل المثل العليا وبين القيم التي توجه سلوكياتنا الفعلية، من هنا، أنصوّر من أن من مهام النزعة الإنسانية مواجهة ذلك الوضع ومحاولة تطويره في اتجاه التقارب بين المثالي والواقعي، وأعتقد أن ذلك يتطلب تحليلاً متعمقاً وواقعياً لعوامل تكون وهيمنة القيم الفعلية وسبيل الارتقاء بها. وأن ذلك بدوره يتطلب إحداث تغيير في الشروط الاجتماعية والنفسية لتكوينها واكتساب وعي بعيد النظر بالنتائج الآجلة والعامة للممارسات المستمدة منها. وإن كان تغيير تلك الشروط واكتساب ذلك الوعي، لا يستتبع تلقائياً، تغير في القيم. وإنما يزيد احتمال تغيرها حينما يحدث تمثّل داخلي وفعالية داخلية لتلك

التغيرات الخارجية. أى حينما يكون الإنسان متقبلاً لتلك التغيرات ومقتنعاً بها ومندمجاً فيها. فالعامل الذاتى يظل هنا هو العامل الحاسم من حيث أنه يكمل دائرة التحول القيمي الذى لا يحدث دون اكتمالها. فإذا كانت العوامل الخارجية تمثل العلة الضرورية فالعوامل الداخلية هى التى تجعلها علة كافية. وأتصور أخيراً، أن خصائص إنسانية القيم تتحدد فى عقلانياتها، وعمليتها وتوافقها مع الخصائص والاحتياجات البشرية وتلبيتها لها، وقابليتها للتطور المستمر. وهدفها هو تحقيق الخير الاجتماعى المادى والمعنوى على مستوى المجتمع ككل وعلى مستوى الأفراد. فإذا استطاعت الإنسانية «الدينية» التى يدعو لها جونسون، أن تحقق تلك الشروط فلن يعترض أحد على مسماها الدينى أياً كانت تناقضات ومفارقات تلك التسمية.

النزعة الإنسانية والموقف العلمانى

ينتقد جونسون العلمانية ويجعلها متعارضة مع النزعة الإنسانية من خلال نقطتين رئيسيتين: الأولى: أن القصور الأساسى فى الإنسانية العلمانية هو تصورها أن الحاجات العميقة للإنسان يمكن تلبيتها من خلال إمكانياته الذاتية وحدها.

والثانية: هى أن العلمانيين حينما يذهبون إلى أن الوجود الإنسانى ليس له غاية أو علة نهائية فإنهم لا يستدلون على ذلك عقلياً ولا من خلال التحليل المنطقى. رغم ذلك فهم يتصورون أن العقل والمنطق إلى جانبهم. فالعقل بالنسبة لهم يتخلل العالم الطبيعى كله لكنه يختفى حين يتعلق الأمر بالمبدأ المفسر لوجود هذا العالم الطبيعى. بينما التفكير المنطقى يقضى بأن هذا الوجود لابد أن يكون له علة كافية لوجوده. وهى علة وإن استعصت على الإثبات إلا أنها لا تتناهى مع العقل.

وهو يستمد من تلك التصورات رأيه فى المعنى وفى القيم وفى مسألة عدم اليقين وهى الآراء التى تم تحليلها ومناقشتها من قبل. وعلى ذلك سأركز هنا على مناقشة النقطتين المذكورتين أعلاه.

فثمة عدة ملاحظات تتعلق بمصادر تلبية الحاجات الإنسانية العميقة وغير العميقة: فهناك أولاً حقيقة أنه لم يثبت طوال تاريخ الإنسانية، ومسيرتها فى التطور والارتقاء، أن قوى خارجية فوق - طبيعية تدخلت بالفعل فى توجيه تلك المسيرة. وحتى حين نسلم مع جونسون بدور الأنبياء التاريخى، فعلينا ألا ننسى أولاً أن الأنبياء قد أتوا فى مرحلة متأخرة نسبياً من مراحل المسيرة البشرية، وثانياً أن الأنبياء - أياً كانت مصادر إلهاماتهم - بشر ذوو فعالية فى مجتمعاتهم كانت دائماً مشروطة بالإطار الاجتماعى والثقافى لتلك المجتمعات. ومعنى ذلك أن المسألة ليست خياراً بين أن يكون الإنسان مكتفياً بذاته أم أنه بحاجة إلى قوة خارجية، ليست مسألة جدالية حول إمكانية أو عدم إمكانية الاكتفاء الذاتى للإنسان، لسبب بسيط، لم يقد دليل على سواء، هو أن ما حدث فعلاً أن الإنسان تكون وتطور بفعل قواه الذاتية. ذلك ما تحدثنا عنه الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى تتناول تاريخ التطور البشرى.

ويترتب على ذلك، ثانياً، أن جميع مكتسبات الإنسان هى صناعة إنسانية نشأت عن فعاليته العملية والنظرية فى الطبيعة والمجتمع، فالتطور التكنولوجى والاجتماعى والعقلى هو نتاج تراكم تاريخى للممارسة الإنسانية فى الطبيعة، وحتى التطور البيولوجى، الذى هو نتاج الصراع بين الكائن الحى بصفته تلك وبين الطبيعة، أسهم الإنسان فيه. فالعلاقة مثلاً، بين الممارسات العملية للبشر وتطورها وبين نمو المخ وتكون مراكز الإدراك العليا لديه، أوضح من أن تكون موضع جدل.

معطيات التاريخ ومعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية لم تتطلب فى أى وقت من الأوقات لتفسيرها وجود قوة خارجية فوق - طبيعية تتدخل فى العقل الإنسانى، كما أن معطيات العلوم الفيزيائية لم تتطلب أيضاً لتفسيرها فى أى وقت من الأوقات افتراض مثل ذلك التدخل، لكننا - رغم كل ذلك - سنسلم مع جونسون بأن ثمة قوة ما فوق - طبيعية تتدخل فى حركات الكون وفى الوجود الإنسانى، فماذا سيكون عليه الحال حينئذ؟ أتصور أن مثل ذلك التدخل سيكون ملموساً من ناحية، وسيكون متوافقاً مع ما يحدث فعلاً

من ناحية أخرى، وإلا لكان قد حدث على نحو آخر غير ما نراه ونمارسه. أى لما وجدنا اتساقاً فى انتظام القوانين الطبيعية والظواهر الإنسانية والاجتماعية، ومعنى ذلك أن فرضية التدخل الإلهي لا تضيف شيئاً إلى المجريات الفعلية للأمور أى أنها لا معنى لها من الناحية العملية على الأقل. لأن وجودها أو عدم وجودها لن يغير من أحداث الواقع شيئاً.

فالإنسان فعلاً مكتف بذاته، لا لأنه اختار ذلك بإرادته، بل لأنه وجد الأمور بطبيعتها على هذا النحو. رغم ذلك ففعاليته فى السيطرة على الطبيعة وعلى واقعه الاجتماعى وعلى طبيعته ذاتها، وتشكيله لحياته فى إطار الظروف التى وجد نفسه فيها، وقدرته على منح المعنى لتلك الحياة وعلى الاستمتاع بها، كل ذلك أمور تجعل من الإنسان أكثر الكائنات الحية فعالية وتجعله متفرداً من بينها جميعاً فى أنه أبدع لنفسه حضارة لم يشهد التاريخ مثيلاً لها، على الأقل فى حدود ما يتوافر لدينا حتى الآن من معارف.

أما مسألة الغاية فهى بدورها تستدعى بعض الملاحظات، فجونسون لكى يجعل الغاية النهائية تبدو وكأنها ضرورة منطقية سوى بينها وبين العلة الكافية اللازمة لوجود الأشياء، بينما الواقع أن الغاية تختلف عن العلة الكافية ولا تصلح بذاتها لأن تكون علة كافية، وكمثال بسيط على ذلك فالانفجار الكونى الكبير هو علة كافية لتكون المجموعة الشمسية، لكنه لا يحمل أية دلائل على أنه ذو غاية مفهومة على أى نحو كان. وإذا كانت الغاية متضمنة فى العناية الإلهية فكثير من الظواهر الكونية: مثل انفجار النجوم وتصادمها والموت الحرارى وغيره؛ والظواهر البشرية: مثل الأمراض والمجاعات والكوارث وغيرها، تضع مسألة العناية الإلهية موضع تساؤل حرج.

أما أن العقل والمنطق، لدى العلمانيين، يخفى حين يتعلق الأمر بالمبدأ المفسر للوجود أى للعالم الطبيعى، فالعلمانيون، ليس لديهم منهج مستقل فى النظر إلى الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإنما هم يتبنون ما تذهب إليه العلوم المختصة كل فى مجالها. ومسألة المبدأ المفسر للوجود لا تدخل فى نطاق أى علم من العلوم لا الطبيعية ولا الاجتماعية. هى مسألة خارج نطاق امكانيات البحث العلمى. والحديث عنها هو حديث تأملات بحثية. ويعترف جونسون نفسه بهذه الحقيقة حين يقر بأن علة الوجود تستعصى على الإثبات، وإن كان يتشبث بها على أنها لا تتنافى مع العقل. بينما هى منطقة - كما سبق القول - تتساوى فيها المتناقضات المنطقية، وتظل جميعاً مجرد فرضيات ذهنية، وهو أمر يختلف تماماً عن القوانين الطبيعية التى تنظم حركة الطبيعة وفقاً لها. واكتشاف هذه القوانين والتعامل معها والتنبؤ بالأحداث وفقاً لها لا يساوى تماماً - كما يذهب جونسون - القول بأن العقل يتخلل العالم الطبيعى بأسره، فمثل هذا القول تنقصه الدقة. إذ أن العقل هو الذى يكتشف تلك الانتظامات، وهو يكتشفها من خلال البحث العلمى والتفكير المنطقى المستمد منه، لكنه ليس منبثاً فى الطبيعة. لا يوجد عقل باطن فى الطبيعة يحركها وإنما العقل الإنسانى هو الذى يرصد الانتظامات فى الطبيعة فيضفى عليها معقولة أى قابلية للفهم.

وعلى ذلك، ومرة أخرى، فلو سلمنا جدلاً أن ثمة غاية للوجود الطبيعى والإنسانى فلن يكون بإمكاننا سوى أن نتصور أن تلك الغاية إنما تكون متحققة فى النظام الطبيعى للكون وفى النظام الاجتماعى البشرى وفى التكوين البيولوجى والنفسى للأفراد. وسوف يكون التوافق مع تلك المنظومة الطبيعية والإنسانية هو تحقيق للغاية النهائية أى كانت، ودون الحاجة إلى أية فرضيات تأملية تخمينية حولها. حيث يصبح الطريق إلى التوافق معها هو تحليلها وفهمها والسيطرة على عملياتها. وبذلك أيضاً يصبح الموقف العلمانى - من الناحية العملية على الأقل - هو الموقف المتاح والمتسق مع نفسه ومع الواقع. ويصبح الفرق بينه وبين الموقف الدينى هو أنه متحرر من نسج حكايات حول واقع أمكننا معرفة كيفية عمله وأمكننا السيطرة عليه إلى حد كبير وبدرجة متزايدة بصورة مطردة.

والواقع أن جونسون حين يتحدث عن العلمانيين بوصفهم منكرين لأى مبدأ مفسر للوجود فإنه يسوى بين العلمانية والإلحاد. وهى تسوية ليست صحيحة فى كل الأحوال. والمسألة هنا تتوقف على تعريف الدين من ناحية، وعلى تعريف العلمانية من ناحية أخرى.

والواقع أن مسألة العلمانية كمفهوم والعلمنة كعملية تجرى في الواقع الاجتماعي، تشهد اختلافات واسعة في وجهات النظر بين المنظرين والمحللين السوسيولوجيين الذين تناولوها بالبحث.

وعموماً يمكن القول بأن تعريف العلمنة يتوقف على تعريف الدين. فإذا اعتبرنا الدين رد فعل للحرمات والاضطهاد أصبحت العلمنة هي التطور في اتجاه الرفاة والديمقراطية، وإذا عرفنا الدين على أنه نتيجة للجهل وعدم الفهم أصبحت العلمنة هي ارتقاء العلوم والمعارف، وإذا عرفنا الدين بأنه نتيجة الخوف من المجهول وغير المؤكد تمثلت العلمنة في نمو القدرة على الفهم والسيطرة على العالم، وإذا عرفنا الدين بأنه ما يجعل المجتمع متماسكاً تمثلت العلمنة في نسق جديد من القيم أكثر فعالية وملاءمة للظروف الحديثة، وإذا عرفنا الدين على أنه وسيلة لمنح المعنى للحياة تمثلت العلمنة في أنها تعبير عن أزمة المعنى الديني ونشوء مصادر جديدة للمعنى أكثر ملاءمة للأوضاع الجديدة. (Hamilton, 1965)

وقد حدد شينر عدداً من الطرق المختلفة لاستعمال مصطلح العلمنة كالتالي:

(١) انحسار الدين، حيث نجد الرموز والعقائد الدينية التي كانت مقبولة، أخذت تفقد مكانتها ودلالاتها في اتجاه مجتمع غير متدين.

(٢) الميل المتزايد للتوافق مع «هذا العالم» حيث يتحول الانتباه بعيداً عن التصورات والتفسيرات المستندة إلى قوى فوق - طبيعية ويتركز على المتطلبات الملحة لهذه الحياة ومشاكلها.

(٣) الفصل بين الدين وبين المجتمع، حيث ينحصر الدين في مجاله الخاص المستقل ويصبح أمراً شخصياً ذا طبيعة داخلية ويتوقف عن التأثير في أي مجال من المجالات الأخرى للحياة الاجتماعية خارج مجاله الخاص.

(٤) حدوث تحول في وضعية ومضمون المعتقدات والمؤسسات الدينية لتتخذ أشكالاً غير دينية وتصبح ظاهرة ذات طبيعة إنسانية بحتة في معارفها وسلوكياتها ومؤسساتها.

(٥) التحرر من الشعور بالقداسة تجاه العالم. حيث يصبح الإنسان والطبيعة موضوعات للتفسير السببي - العقلاني وللتعامل معها دون افتراض أية تأثيرات لقوى فوق - طبيعية.

(٦) الانتقال من المجتمع «المقدس» إلى «المجتمع العلماني» الذي يتخلى عن التزامه بالقيم والممارسات التقليدية ويقبل التغير ويؤسس قراراته وأفعاله على أساس عقلاني ومصلحي. (Hamiton. 166 - 167)

ويلاحظ أن جميع الاستخدامات السابقة لمصطلح العلمنة متداخلة متشابكة لا يستبعد بعضها بعضاً بل يتضمنه من جانب أو آخر.

وهذا ما نجده في تعريف «ويلسون» (Hamilton. 1969) الذي يقول بأن «العلمنة هي العملية التي تفقد من خلالها المؤسسات والممارسات والوعي الديني دلالتها وتأثيرها الاجتماعي».

من ناحية أخرى حاول «فين» (Hamilton. 1969) أن يرصد مراحل عملية العلمنة على النحو التالي:

(١) تمايز الأدوار والمؤسسات الدينية بما فيها ظهور رجال دين محترفين استمر وجودهم طوال التاريخ.

(٢) اتضاح الفروق بين الموضوعات الدينية من ناحية والموضوعات العلمانية من ناحية أخرى.

(٣) ظهور رموز دينية عامة تتجاوز المصالح المختلفة لمختلف فئات المجتمع: «الدين المدني».

(٤) علمنة السلطة السياسية. وإن ظلت هناك جزر متفرقة ممن يبحثون عن الشرعية على أسس دينية.

(٥) انفصال الحياة الفردية عن الحياة والممارسات الجماعية المشتركة.

وهي مراحل، وإن كانت مستمدة من النموذج الأمريكي، إلا أنها تتضمن إشارات مفيدة إلى طبيعة العملية التي تنتج في النهاية حالة العلمنة.

ورغم أن العلمنة هي عملية مصاحبة بوضوح لعملية التصنيع والتحديث وما تتطوى عليه من عقلانية وتنظيم بيروقراطي وهي العملية التي حدثت في العالم الغربي للمرة الأولى في التاريخ؛ إلا أن الباحثين السوسيولوجيين يرجعون أسباب التوجه العلماني إلى التغيرات الاجتماعية العريضة والأكثر أساسية التي أدت إلى ونتجت عن تلك التطورات.

العلمانية إذن ليست مجرد نقي وجود المبدأ المفسر للوجود الطبيعي والإنساني. بل هي - كمفهوم - لا تطرح تلك المسألة للبحث على أى نحو من الأنحاء. ذلك أنها ليست مذهباً فلسفياً ولا منظومة معرفية ولا نظرية فى أى مجال محدد من مجالات المعرفة.

بل لعب أقرب وسيلة لفهم طبيعة مفهوم العلمانية هي فهمها على أنها موقف معرفي من الواقع، يرى أن الواقع - الذى نراه ونلمسه ونعامل معه - له واقعيته الخاصة به، له منطلق ومعطيات وتكوينات علينا أن ندركها ونحللها ونعامل معها بخبرتنا ومعارفنا وتفكيرنا المستقل عن أية مؤثرات خارج هذا الواقع. فإذا صنفنا الواقع الاجتماعي مثلاً إلى مجالات اقتصادية وسياسية وثقافية وغيرها، فإن علينا - فى تعاملنا معها - أن نفكر فيها وفقاً للمفاهيم والمعطيات المستمدة منها، وبالتحديد أن نتحرر من خلال ذلك من أية سلطة معرفية تدعى أنها ذات مرجعية مجاوزة للواقع. استقلال العقل الإنسانى إذن فى تعامله مع نفسه ومع العالم هو جوهر مفهوم العلمانية. ويتربط على ذلك بطبيعة الحال استقلال كل المجالات عن السلطة المعرفية الدينية. فيما عدا مجال واحد على وجه الحصر هو المجال الذى يختص به الدين أى عملية الدين التى تتحول حينئذ إلى النطاق الداخلى للأفراد وتصوراتهم وقيمهم الشخصية التى لا تتدخل فيما هو خارج ذلك النطاق.

والعلمنة، بذلك لا تستبعد بالضرورة اعتناق الأفراد للمعتقدات والتصورات الدينية ولا ممارستهم لما يؤمنون به من عبادات، طالما ظل ذلك داخل النطاق المحدد للدين.

فإذا كانت النزعة الإنسانية تعنى فى جوهرها، تركيز الاهتمام والتفكير على حياة الإنسان فى هذا العالم واستمتاعه بها تلبية لاحتياجاته الإنسانية على كافة المستويات؛ فإن تحرر الإنسان من السيطرة المعرفية لأية منظومة تستمد مرجعيتها من مصادر مجاوزة للواقع الإنسانى، يعتبر شرطاً ضرورياً لممارسة الإنسان لإنسانيته، وهذا هو ما يجعل التوجه العلمانى أكثر ملائمة للنزعة الإنسانية من سواء.

وهذا التصور للعلمانية ولعملية العلمنة يتفق مع الخصائص الأساسية التى تحدث عنها الباحثون السوسيولوجيون - على اختلاف توجهاتهم - والتى أوردت بعضاً منها فيما سبق. خاصة النقطة الثالثة التى ذكرها شينر وهو يرصد استخدامات المصطلح.

وهذا التصور، ثانياً، يتواءم مع مراحل عملية العلمنة التى رصدتها «فين»، حيث تتسم - بصورة عامة - بتنامى الإدراك بطبيعة مجالات الواقع المختلفة وتنامى المعارف الخاصة بها وما يستتبعها من ممارسات. لها خصوصيتها المستقلة.

فإذا كان ذلك صحيحاً، استطعنا أن نقول، أن مثل هذا الفهم للعلمانية وللعلمنة ولعلاقتهما بالنزعة الإنسانية، يتوافق مع إنجازات العلوم الاجتماعية الحديثة وهى إحدى المكتسبات الهامة التى حققتها المعرفة الإنسانية على مدى تاريخها.



أود الآن أن أشرع فى محاولة بلورة مفهوم ما، للنزعة الإنسانية، يتسم بالعمومية بدرجة تسمح لنا باستخدامه فى قراءتنا لثقافات أخرى، خاصة الثقافة العربية.

ولعل من المفيد هنا تذكر تعريف بالوك للنزعة الإنسانية حيث حددها بأنها:

- تركيز محور الاهتمام والنشاط على الحياة الإنسانية والبدء من الخبرة الإنسانية.
- أن الفرد الإنسانى ذو قيمة فى ذاته. وأن احترام هذه القيمة هو مصدر كل القيم الأخرى وكل حقوق الإنسان.

● التأكيد على أهمية الفكر الإنسانى، باعتبار أنه لا هو مستقل بذاته تماماً ولا هو مشتق من سواء بالكامل.

وفى عرضه لتحقيقات النزعة الإنسانية على مستوى الفكر والفن حدد بعض الملامح التى ميزتها فى

مختلف مراحل تطور الفكر الأوروبي.

فتميزت إنسانية النهضة: باستعادة معارف وآداب تختص بالحياة الإنسانية، وتعبير عن مشاعر وتطلعات الأفراد وأحداث حياتهم اليومية وتستهدف تنمية الشخصية؛ وبإبراز الشعور بالجمال وتنمية القدرات التعبيرية من خلال الفنون والآداب المختلفة؛ وبالاحتفاء بالاهتمامات والأنشطة الاجتماعية الدنيوية وإعلاء قيمتها.

بينما تميزت إنسانية التنوير: ببنى الطريقة العلمية التجريبية في التفكير، والشعور بأن الكون تنظمه قوانين قابلة للفهم والتنبؤ، مما منح الإنسان حساً أعلى بالسيطرة على الطبيعة؛ وبتبنى العقل النقدي وتطبيقه على السلطة والتقاليد في مختلف المجالات؛ وبيروز روح التساؤل والبحث الحر وتحدى الأفكار المستقرة والمهيمنة؛ وبالفهم التاريخي للظواهر الإنسانية المختلفة مما يحيلها إلى ظواهر قابلة للسيطرة عليها والتحكم في مسارها؛ وبالإيمان بقدرة العقل غير المحدودة وبالتقدم الإنساني في مختلف المجالات. أما إنسانية القرن التاسع عشر فقد تميزت: ببيروز قدرات العلم على تحقيق التقدم وإعادة صياغة العالم من خلال نمو النظام الصناعي وتنظيم الاقتصاد؛ وبهيمنة التفكير العلمي التجريبي وبدايات تأسيس قاعدة التطور التكنولوجي؛ وبتأكيد سيطرة الإنسان على عالمه الاجتماعي وقدرته على إعادة تشكيله.

وهي الأمور التي شهدت مزيداً من التطور في إنسانية القرن العشرين حيث تميزت: بتبلور العلوم الاجتماعية والإنسانية (مثل علم الاجتماع وعلم النفس)، وياكتشاف تنوع الثقافات وتعددتها، وبارتباط العلم بالتكنولوجيا وتوظيف ذلك في تطوير المجتمع. والسؤال هنا هو لماذا تنسب تلك الأفكار والمعارف والإنجازات التي تحققت في أوروبا خلال النهضة والتنوير والعصر الحديث إلى النزعة الإنسانية رغم أن مبدعيها من فلاسفة وعلماء وأدباء وفنانين قد لا ينتمون فكرياً للنزعة الإنسانية كتوجه فكري محدد؟ أتصور أن الإجابة تتحدد في:

أنها جميعاً تختص بالبحث في أو التعبير عن فعالية الوجود الإنساني، وأنها تعبر عن ممارسة الإنسان لقواه الإبداعية في مختلف المجالات، وأنها تؤدي إلى تحرير الإنسان من القوى التي تحاصر إطلاق إمكاناته الخلاقية، وتؤدي إلى تطوير قدرات الإنسان في السيطرة على الطبيعة والمجتمع. فهي، في حصيلتها الإجمالية، أدوات وأساليب للارتقاء بالوضع الإنساني في جوانبه المتعددة. من ناحية أخرى هناك من يرى أن النزعة الإنسانية تمثل رؤية فلسفية مستقلة بذاتها، مثل «كورليس لامانت» في كتابه «النزعة الإنسانية كفلسفة»^(١٩) وإن كان لامانت لا يعنى بذلك أن النزعة الإنسانية نظام فلسفي مغلق أو مفتوح، وإنما هي طريقة في التفكير والعمل تمكن الإنسان العادي من أن يحيا حياة سعيدة ومثمرة، وهي تهتم بكل جوانب الطبيعة الإنسانية: العقلية والشعورية والجمالية والحسية وما يترتب عليها من احتياجات ومواقف.

ويحدد لامانت عدة نقاط تمثل المرتكزات الفكرية للنزعة الإنسانية:

- النظر إلى الطبيعة باعتبارها وجوداً كلياً ونظاماً دائماً التغير من الأحداث التي توجد مستقلة عن أي عقل أو وعي.
- النظر إلى الإنسان باعتباره نتاجاً تطوراً للطبيعة التي هو جزء منها، وأنه يتكون من وحدة لا تنقسم بين الجسد والشخصية.
- التفكير الإنساني هو نشاط وظيفي للمخ في تفاعله مع الوسط المحيط.
- يمتلك الإنسان القدرات والإمكانات الكفيلة بحل إشكالاته بنجاح.
- يمتلك الإنسان حرية حقيقية للعمل الخلاق، تجعله داخل حدود معقولة، صانع مصيره.
- تتبنى النزعة الإنسانية نظاماً أخلاقياً يؤسس قيمه على الخبرات والعلاقات الإنسانية، ويجعل مثله

الأعلى سعادة الإنسان وحيثيته وتقدمه في هذا العالم.
تعطى النزعة الإنسانية أهمية كبيرة لتنمية الحس الجمالي والإبداع الفني للإنسان.
● كما تتبنى مشروعا اجتماعيا يقوم على الديمقراطية وعلى نظام اقتصادى تعاونى وتؤمن بالسلام للجميع. (ص ١٩ - ١٢).

وخلاصة ذلك، أن النزعة الإنسانية هي تحقيق الإنسان لقواه وقدراته الخلاقية واعتبار السعادة الإنسانية غاية في ذاتها لا تتطلب أية تبريرات خارج الإنسان. وأن على الإنسان أن يوظف قواه لتحقيق تلك الغاية. (ص ٢١).

وسوف أحاول فيما يلى تحديد مفهوم مركزي للنزعة الإنسانية ربما يضعها في ضوء جديد إلى حد ما. الفكرة هنا هي أن الحياة الإنسانية، على مدى التاريخ، قد شهدت توترا بين ماهو بشرى من ناحية، وبين ماهو مقدس أو سلطوى من ناحية أخرى.

وسوف أحاول تأسيس تلك الفكرة على ثلاث نقاط أساسا. هي:
أولاً: المعطيات المتجمعة من العلوم البيولوجية والسيكولوجية (الفردية والاجتماعية) والأنثروبولوجية والتي تشير إلى البنية التكوينية للكائن البشرى، من حيث هو كائن دينامى يمارس فعالية في الوسط المحيط لتلبية احتياجاته الأساسية على المستوى الحسى والشعورى والجمالى والعقلى. وهي مستويات تستفيض تلك العلوم وغيرها في تحليلها من حيث آلياتها، وتحققاتها في مختلف المجالات. ولا مجال هنا بطبيعة الحال لتفصيل ذلك، فضلاً عن أنها معارف متاحة في الدراسات سائلة الذكر.

لكن ما أود الإشارة إليه هنا هو أن ثمة عنصرين يشكلان النزعة الإنسانية باعتبارها توجهاً سلوكياً وفكرياً. فهناك العنصر السلوكى (وهو ملازم للإنسان منذ نشأته) والعنصر الفكرى (الذى يعبر نظرياً عن الاحتياجات السلوكية ويحللها ويمنحها شرعية على مستوى الوعى) وهو عنصر حديث تطور من الوعى الحسى. الحركى إلى الوعى المفاهيمى العيانى إلى الوعى المفاهيمى المجرد (خسب بياجيه).

ثانياً: ما شهدته المجتمعات البشرية طوال تاريخها من صراعات اجتماعية - ثقافية - سياسية، حيث تستهدف القوى النازعة إلى التفسير توفير شروط ملائمة لتلبية الاحتياجات البشرية الأساسية، وهي شروط يمارس النضال من أجلها باسم قيم تعبر عنها مثل العدالة والمساواة والحرية، ويتجسد ذلك النضال أو الفعالية في سعى الإنسان الدائم لتطوير المعارف والعلوم واختراع المنجزات التكنولوجية التى توفر له شروطاً مادية لكى يحيا في مستوى لائق به مما حقق له تطوراً حضارياً متواصل الرقى.

ثالثاً: ما وجدته لدى بعض الباحثين في النزعة الإنسانية من الإشارة الواضحة إلى أن تلك النزعة كانت طوال التاريخ ملازمة للمجتمعات البشرية خاصة في فترات ازدهارها الحضارى.

فعبد الرحمن بدوى^(٢٠) يرى أن النزعة الإنسانية هي «العود المحورى إلى الوجود الروحى الأصيل» وأنه «لابد لكل حضارة ظفرت بتمام دورتها أن تقوم روحها بهذا الفعل الشعورى الحاسم». وأن الاختلاف يكون في الألوان المحلية والمعادلات الشخصية الضئيلة، أما الخصائص الإجمالية العامة فواحدة بين الحضارات. (ص ١٤ - ١٦)

ولامانت، يذهب إلى أن ثمة تاريخاً طويلاً وبارزاً للنزعة الإنسانية، تمتد جذوره زمنياً في الماضى، ومن حيث العمق فإنها تتخلل حياة الحضارات التى كانت سامقة في زمنها. وكان لها ممثلون بارزون في كل الأمم العظيمة على مستوى العالم (ص ١٧).

ومعنى ذلك أن الازدهار الحضارى لأى أمة من الأمم يصاحبه ازدهار للنزعة الإنسانية. التى هي بتعبير بدوى «العود المحورى للوجود الذاتى الأصيل».

أما محمد أركون^(٢١) فيتحدث عن النزعة الإنسانية (الأنسته) على اعتبار أنها موقف نضالى ضد نوعين من العنف يمارسان ضد الإنسان على مدى تاريخه:
عنف مقدس يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم «الإلهية» للأديان، والتى لم تتعرض بعد للنقد

العلمي.

وعنف مادي أو دنيوي محض نزعته عنه أغلال التقديس. وبخاصة في المجتمعات التي شاعت فيها نزعة التشكيك بكل شيء وبخاصة بإمكانية تحسين الطبيعة البشرية أو الجنس البشري. وعلى ذلك، فال موقف الإنساني.. يمثل مقاومة الإنسان لكل ما يريد أن يسحق إنسانيته أو يقضى على نسمة الحرية الإنسانية فيه.

ثم يصل أركون إلى النقطة التي تعيننا هنا في المحل الأول حين يقول أنه:

بهذا المعنى يمكن القول بأن الحس الإنساني موجود في جميع المجتمعات البشرية (أو في جميع السياقات الاجتماعية - التاريخية) وإن يكن بدرجات متفاوتة (٣٧ - ٣٩).

واستناداً إلى تلك النقاط الثلاث يمكن القول بأن ثمة دلائل تشير إلى أن الطبيعة الإنسانية الأصلية، أي في حالتها المتحررة من عوامل الاغتراب، تكشف عن نزوع بشري إلى تلبية الاحتياجات الإنسانية والتعبير عنها بمختلف الأساليب وتحقيق الإنسان لقواه الخاصة من خلال فعاليته في العالم الواقعي. وهو نزوع متأصل في البشر.

ولنا إذن أن نفترض أن عدم تحقق ذلك النزوع - على المستوى الواقعي على الأقل - إنما كان بسبب حصار خارج الأفراد تمثل في قوى اجتماعية تفرض قواعد وممارسات وتحريمات محددة على الأفراد جميعاً أن يلتزموا بها. لم تكن تلك القوى بطبيعة الحال خارج المجتمع - وإن بدت فوق - طبيعية أو مقدسة - إلا أنها كان تمثل العقل الجمعي والإدراك الجمعي للمجتمع خاصة في مراحله الباكرة نسبياً ثم تمايزت في مراحل لاحقة لتمثل مؤسسات سلطة ذات مصالح معينة تفرض متطلباته - مستندة إلى مشروعية المقدس - على من خارجها من فئات المجتمع العريضة.

بل لعل بعض المجتمعات الباكرة - علي الأقل - أدركت شعورياً ما يمكن أن تحمله طقوس التحريم والتابو المتعلق بالجنس والعدوان - خاصة على رموز السلطة - من إحباطات وتوترات. فمن اللافت للنظر والطريف في الوقت نفسه، ما لاحظته الباحثون من الممارسات الطقوسية الإباحية التي تجري في يوم محدد كل عام. حيث تتحرر النساء تماماً من كل القيود المفروضة عليهن وينخرطن في سلوك إباحي وعدواني صريح. وكذلك الرجال الذين يباح لهم ممارسة أساليب تعبيرية عدوانية تجاه رموز السلطة. (Hamilton: 130) وأياً كانت تفسيرات تلك الممارسات الطقوسية الإباحية فهي تعبر عن توترات وإحباطات تستدعي إفراغها ليستعيد النظام الاجتماعي والتماسك الجماعي حالته الأصلية.

وخلاصة كل ذلك:

(١) أن المجتمعات البشرية، في مختلف مراحل تطورها، قد شهدت توتراً بين ما هو بشري وبين ما هو مقدس على نحو من الأنحاء.

(٢) أن ما هو بشري كان يبحث عن وسائل أو قنوات ما - خفية أو بعيدة عن العلن أو مقنعة بصورة أو أخرى - للتعبير عن نفسه.

(٣) أن مثل تلك الممارسات - على المستوى السلوكي أو الفني أو الأدبي أو الفكري - كانت تمثل إرهابات لما سيتبلور لاحقاً في النزعة الإنسانية الحديثة. فهي تمثل نزوعاً إنسانياً محاصراً يعبر عن نفسه بأشكال أولية وعلى نحو متناثر.

(٤) أن تلك الممارسات ذات الطابع الإنساني كانت تتحقق من خلال آليات عديدة يمكن رصد بعض منها في أية ثقافة من الثقافات.

(٥) أن الثقافة العربية - الإسلامية ليست استثناء من تلك الممارسات ذات الطابع الإنساني، والتي - حينما أنفك عنها الحصار بهذه الدرجة أو تلك - لسبب أو آخر - تبلورت في حركة إنسانية ذات ملامح يمكن تحديدها وإن لم تصل إلى حد الاكتمال ولا هي واصلت نموها، لأسباب تاريخية (اجتماعية وسياسية وثقافية) قابلة للفهم.

هوامش

- (١) أنظر: د. لويس عوض: ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧.
- (2) Alan Bullock, The Humanist Tradition in the West, Thames and Hudson, 1985
- (٣) هويرنجا: اضمحلال العصور الوسطى الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ص ٤٠ - ٤١
- (٤) الكارولينجية: Caroling - نسبة للأسرة التي حكمت فرنسا من ٧٥٠ - ٩٨٧ .
- (٥) النهضة الهابكة: Proto-Renaissance
- (٦) منها مثلاً: فولتير وروسو ومونتسكيو وبيرون وبنجام وديوم وآدم سميث وفرانكلين وجيفرسون ولسنج وكانت.
- (٧) J.A.C. Brown: Freud and Post-Freudians, Penguin B, 1967, pp 149 - 164.
- (٨) Erick Fromm, To Have or To Be: Abacus, London, 1980.
- (٩) The Penguin Dictionary of Sociology.
- (١٠) R.L.JHanson: Humanism and Beyond: United Church Press Philadelphia, 1973.
- (١١)
- Malcolm Hamilton: The Sociology of Religim: Routledge, london and U.Y., 1995, pp 158 - 164.
- (١٢) أتصور أن تعبير «منظومة انتماء» يعبر بدقة أكبر عما يعنيه فروم بالمنظومة «الدينية»، خاصة أنه يضع كلمة «دينية» بين قوسين ليفرق بينها وبين الدين بالمعنى المؤلف.
- (14) Sergei Tokayeu: History of Religion: Progress publishers, Moscow, 1989, pp, 18 - 25. 29
- (١٥) هانزر ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية ترجمة فؤاد زكريا المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٩
- (١٦) Maicolm Hamilton: op.cit. pp. 123 - 125.
- (١٧) فرانكفورت، فرانكفورت: ما قبل الفلسفة: ترجمة جبرا إبراهيم جبرا. دار مكتبة الحياة. بغداد. د. ت ص ١٧، ص ١٨
- (18) Jean Piaget: The principles of genetic Epistemology, Routledge and kegan paul, london, 1972, chapter one.
- (19) Corliss lamant, Hnmanism as a philosophy, philosophical library, N.Y., 1949.
- (٢٠) عبد الرحمن بدوي: الإنسانية الوجودية في الفكر العربي. دار النهضة المصرية ١٩٤٧ .
- (٢١) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي. دار الساقي. ١٩٩٧ ترجمة هاشم صالح.

الفصل الثاني

منى طلبية

قراءة القرآن بين الوعي الشفاهي والكتابي

تأملات في نشأة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية

خلاصة تمهيدية

كان بزوغ القرآن في الثقافة العربية محورا أساسيا لانتقال هذه الثقافة من الوعي الشفاهي إلى الوعي الكتابي. ومن ثم أسس القرآن للقيم الإنسانية التي اقتضاها الوعي الجديد.

تمت هذه العملية تاريخيا من خلال قراءات ثلاث شهدها النص القرآني. شكلت كل قراءة منها لحظة تحول كيفية في تطور الوعي العربي الإسلامي. كانت القراءة الأولى هي كتابة الوحي التي افتتحت للمرة الأولى في التاريخ العربي وعيا بمركزية الكتابة التي ارتبطت حينذاك بتلقي النص المؤسس للوعي والسلوك في المجتمع العربي الإسلامي. وهو التلقي الذي ارتبط بدوره، ومنذ البدء، بمبدأ تعدد القراءات ويجعل القراءة إلزاماً دينياً.

وكانت القراءة الثانية هي جمع القرآن في مصحف واحد، ورغم الاختلافات التي يمكن أن تنشأ عن تقييم مثل هذه العملية، إلا أنها أولا تمت من خلال تحريات دقيقة إلى حد كبير للمصادر المتاحة، وثانيا، وهو الأهم، أنها وحدت النص المركزي بصورة تجعل وحدة الأمة أمرا ممكنا.

وكانت القراءة الثالثة هي القراءة المؤسسة لبنية الثقافة والحضارة العربية فيما بعد. فضلا عن القيام بضبط النص القرآني، حيث نشأت حوله علوم مستقلة في مختلف المجالات. في اللغة والنحو والفقه والتفسير وعلم الكلام والفلسفة والعلوم والأدب والفنون. بل إن الأصول التراثية ما قبل الإسلامية شهدت هي نفسها عملية إحياء من خلال تدوينها.

وبذلك شكلت تلك القراءة لحظة التأسيس الفعلي للوعي العربي الإسلامي في كافة المجالات.

وجدير بالذكر، أن القرآن ليس نصا شفاهيا تم تدوينه، بل هو يحمل خصائص كتابية في بنيته ذاتها. فهو يحمل عنوانا وينسب لمصدر مستقل ويستخدم معجما كتابيا في المفردات والصيغ. وحتى إيقاعاته شبه الموزونة إنما تشكل جملا لحنية تخضع لمقتضيات تشكل المعنى اللغوي ذاته. وكل ذلك من خصائص البنية الكتابية وليست الشفاهية. ويترتب على ذلك، أن التعامل الملائم لطبيعة النص القرآني يجب أن يكون تعاملًا كتابيا قائما على القراءة والتفكير والتحليل والتأويل وليس على التعامل معه كأيقونة أو تميمة أو مجرد موضوع تقديس.

وتتجلى النزعة الإنسانية في عمليات القراءة هذه بلحظاتها الثلاث أولا باشتغالها على تدوين التراث الإنساني وثانيا بإعلانها من قيمة الفرد وثالثا بتأكيد انتماء الفرد للجماعة ورابعا باستيعاب المسلمين للبنية الكتابية العميقة للقرآن. وخامسا، وربما كان ذلك هو الأهم، بإبرازها للدور الإنساني في إعادة صياغة المقدس وفهمه وتأويله.

يقوم هذا البحث علي فرضية أساسية وهي أن بزوغ القرآن في الثقافة العربية كان محورا أساسياً لانتقال هذه الثقافة من الوعي الشفاهي الي الوعي الكتابي. ومن ثم أسس القرآن للقيم الإنسانية التي اقتضاها الوعي الجديد، ولكن مثل هذه القيم قد نجدها في كل حضارة مرت بهذا الطور الانتقالي من الشفاهة الي الكتابة، علي اختلاف الأحداث التي مكنت لهذا التطور وتراوح زمانها.

لذلك رأيت أن أدفع بفرضية البحث الي مدي أبعد مستكشفا لخصوصية القرآن الذي لم يقف عند حد الانتقال بالثقافة العربية من وعي لآخر، بل جعل من الوعي الجديد فرضاً دينياً من جهة، كما سمح بوعي وسيط يصل ما بين الوعيتين الكتابي والشفاهي، (يقع هذا الوعي الوسيط في مقابل التضاد الثنائي الشائع والمعروف بالشفاهي/الكتابي، الذي قسم بمقتضاه العلماء الحضارات الإنسانية) من جهة ثانية. وتقع الدراسة أثر هاتين الخصيصتين في ذلك الثراء المعرفي الإنساني الذي أنتجته الحضارة الإسلامية إبان ازدهارها منذ القرن السابع حتي القرن الثالث عشر الميلادي، وأثرهما أيضاً في انهيار هذه الحضارة وتدهور قيمها الإنسانية في ذات الوقت.

بعبارة أخرى تهتم هذه الدراسة بوضع القرآن كنص مركزي في الحضارة الإسلامية، ومن ثم موقعه من ثلاث قضايا رئيسية متقاطعة هي:

١- قضية الشفاهية/الكتابية

٢- قضية المقدس/الإنساني،

٣- قضية ازدهار وتدهور القيم الإنسانية، وما يختص به - في هذه العلاقة المتقاطعة - من خصائص مميزة.

وبذلك لا تحاول الدراسة الكشف عما يتيح القرآن من إمكانات جدل جديد بين الشفاهة والكتابة، بين المقدس والإنساني، العقيدة والمعرفة فحسب؛ وإنما تمضي الي منظور نقدي يقف علي كل من التلقي الإيجابي - الذي يمتد بالوعي الكتابي وحده - والتلقي السلبي الذي يمتد بالوعي الشفاهي وحده، في قراءة القرآن، وأثر هذين النوعين من التلقي علي بنية الثقافة العربية، وتناوبهما علي مدي تاريخ هذه الحضارة، وما نتج عن هيمنة الواحد منهما علي الآخر من ازدهار أو تدهور للقيم الإنسانية.

فما هي مسوغات دعوي الأصل الكتابي للقرآن؟ ولماذا يطابق الوعي القرآني جوهر القيم الإنسانية التي دعا إليها؟ وإذا كانت النزعة الإنسانية مفهوماً واسعاً مختلفاً باختلاف السياق الثقافي الذي يشملها، فبأي معني يمكن تعريفها في إطار الوعي القرآني؟ هذه هي الأسئلة التي تحاول هذه الورقة تقصيها. وقد زأوجت في هذا السبيل بين المنهج التاريخي والمنهج التأويل /الهرمنيوطيقي، فتتبعت أولاً تاريخ كتابة وقراءة النص القرآني. ثم استقصيت الظواهر اللغوية الدالة علي كتابية النص من داخل متنه. لأقف علي القيم الإنسانية التي يتيحها لنا كل من تاريخ النص /الاستقراء اللغوي لمادته/ والتأويل الكلبي لمعناه الإنساني، كما تحقق، أو كما قديمد بتحقيق جديد له في الثقافة العربية الإسلامية.



أولاً: تاريخ كتابة وقراءة النص القرآني، القرآن نص (كتابي/قرائي)؛

١- كتابة القرآن

أ- الكتابة في العصر الجاهلي

كان أمر الرسول بكتابة الوحي في عصره حدثاً منسجماً مع طبيعة مجتمع ما قبل الإسلام وثورة عليه في ذات الوقت. وبذلك كان هذا الاستكتاب نقطة التحول بالمجتمع العربي من الوعي الشفاهي الي الوعي الكتابي. إذ كان العرب من الشعوب التي مارست الكتابة قبل الإسلام، وكان منشأ الخط في اليمن، وهو ما عرف بقلم المسند، أما الخط العربي أو ما يعرف بخط الجزم فهو مشتق من كل من الخط المسند اليمني، والخط الإرمي خط أهل العراق، والخط النبطي وهو خط أهل مدين في أعالي الحجاز. وقد كتب أهل مكة بخط المسند ثم بخط الجزم في وقت غير بعيد عن الإسلام فيما لا يمكن أن يرتقي عنه بأكثر من قرن. والجزم هو الخط الذي دَوَّن به القرآن، وهو القلم الذي تكتب به اليوم. وكانت العرب قبل الإسلام تسمي كل من يقرأ ويكتب صائباً، وكان عدد من الشعراء الجاهليين يقرأ ويكتب، ومن النساء من يحسن القراءة والكتابة، منهن الشفاء بنت عبد الله بنت عبد شمس القرشية، وكانت من عقلاء النساء اللاتي يقدمهن عمرين الخطاب في الرأي، وكانت حفصة زوج الرسول، وأم كلثوم بنت عقبة وغيرهن يكتبن. وبعض أهل الأديان من الأحناف واليهود والنصارى كانوا يقرأون العبرانية أو السريانية. ومن أهل يثرب قوم يكتبون ويقرأون عند ظهور الإسلام، ومنهم كان كتابة رسول الله زيد بن ثابت وأبي بن كعب وغيرهما. وكان للرسول عدد من الكتبة: منهم من يكتب الوحي، ومنهم من يكتب له بريدته ورسائله، ومنهم من تولي له تدوين المغانم وأموال الزكاة، ومنهم من اختص بكتابة عهوده إذا عهد وصلحه إذا صالح. هذه بعض أخبار دلائل علي شيوع الكتابة عند العرب.^(١)

في المقابل، نجد أن الكتابة لم تكن تستخدم عادة عند أهل مكة إلا في أمور بعينها منها تدوين أموالهم، وما يجمعون عليه وما يلزمون أنفسهم به من عهود في صحف ويختمونها بخواتمهم وأسمائهم، لتكون شواهد علي عزمهم.^(٢) ولم يعثر حتي الآن علي أية مدونات جاهلية فيما قبل الإسلام اللهم إلا بعض شواهد القبور. كما تشكك العلماء في الروايات الخاصة بكتابة العرب لمعلقات الشعر الجاهلي فلو فعلوا لما اقتصر العلماء في الإسلام علي إيراد الشعر رواية، وعلي رواية القصص والأمثال، وسردهم كل شيء يتعلق بأمر الجاهلية رواية، ولو كان لديهم تأليف منظم، لसार علي هديهم من جاء بعدهم في الإسلام، ولسلكوا مسلكهم في التدوين، وحيث أن أحدا لم يذكر اسم مدون من مدونات أهل الجاهلية، وحيث أن المسلمين لم يشرعوا بالتدوين إلا بعد حين، فلا يمكن لأحد أن يجزم بكل تأكيد علي وجود تدوين عند الجاهليين، ولم نعثر علي خبر يفيد أن أحدا من الرواة والعلماء أخذ نص كلام حكيم من حكماء الجاهلية، أو خبراً أو شعراً من صحف جاهلية ورثوها من ذلك العهد. كما اختلفت في رواية الأخبار عن شعراء وخطباء الجاهلية، ولو كانت مدونة لما اختلف فيها. وليس في الأخبار عن الجاهلية خبر يفيد أن السدنة أوغيرهم من الساهرين علي الأصنام والأوثان وبيوتها، ألفوا كتباً في الوثنية وفي أحكامها وقواعدها^(٣) وهو ما يعني في النهاية أن الكتابة في هذا العصر كانت مقصورة علي بعض أفراد من الطبقة المثقفة، والي أنها كانت مستخدمة في قضاء مصالح بعينها. فقد كتب أهل الجاهلية عهودهم ومصالحهم، لكنهم لم يمارسوا تدويناً لأدبهم أوعلومهم.

كانت الكتابة -إذن- معروفة في العصر الجاهلي ولكنها لم تكن منتشرة أو مشكلة -وهذا هو ما يهمننا- لبنية الوعي في هذا المجتمع. (فإذا كان بعض أهل القرى في عصرنا الحديث يعرفون الكتابة، فلا يعني هذا أن المجتمع القروي هو مجتمع ذو وعي كتابي). وإذا ما مضينا خطوة، لتأمل المقدمات الطللية للشعر الجاهلي -وهي من الشواهد القوية التي استدلت بها الباحثون علي معرفة المجتمع الجاهلي بالكتابة، وذلك لكثرة ما ذكرت فيها الفاظ الكتابة وأدواتها من أقلام ودواة وحرير.. الخ- ربما خلصنا الي غير الآراء المؤيدة لشيوع الكتابة في الجاهلية، أو المنتصرة لفكرة إرهاب الشعر الجاهلي لكتابية

القرآن^(٤) وخلصنا بالتالي إلى أن ثمة تصد للكتابة والوعي الكتابي بوصفه وعياً مشثوماً. فالدكتور مصطفى ناصف في كتابه القيم "قراءة ثانية لشعرنا القديم" -والذي اتبع فيه منهجاً رائداً في دراساتنا العربية، يصل ما بين الرمز الأدبي وبنية الثقافة المولدة له- أن تجديد الوشم وتجديد الوقوف علي الطلل كتجدد الكتابة ينطوي علي رغبة لا شعورية لإنبات حياة جديدة في المجتمع الجاهلي. ففي تجدد الوقوف علي الطلل كتجدد الكتابة بعث للذاكرة: والذاكرة في الشعر الجاهلي حية نشيطة يبعث علي نشاطها ما يسميه الدمن والآثار، فكل شيء عند الشاعر الجاهلي ينبض بروعة التذكر، وقدسية الذاكرة^(٥). وقدسية الذاكرة هذه - كما يري الدكتور ناصف- تيين في العمق حرص الجاهلي علي القيم العليا للمجتمع: فليس هذا الفن ضرباً من الشعور الفردي الذي يعمل في شرحه علي بعض الظروف الخاصة بشاعر من الشعراء، وإنما نحن بإزاء ضرب من الطقوس والشعائر التي يؤديها المجتمع أو تصدر عن عقل جماعي، إن صح التعبير، لا عن عقل فردي أو حالة ذاتية، والحق أن الشعر الجاهلي - كله - يوشك أن يكون علي هذا النحو، بمعنى أن مراميه فوق ذوات الشعراء، هنا إذن قدر من المشاعر والأفكار التي يسهم في بنائها كل شاعر كبير، والذي يلتفت النظر هو أن فن الأطلال كغيره من فنون الشعر العربي في العصر الجاهلي ينبع من إلزام اجتماعي، فالشاعر من حيث هو فنان يوشك أن يكون ملتزماً، وبآتيه هذا الالتزام من ارتباط غامض بحاجات المجتمع العليا. وعلي هذا فإن التقليد والتكرار يجب أن ينظر إليه نظرة تقدير واعتبار علي أساس كونه مصالح عامة أو أهدافاً مشتركة.. فالشاعر حينما ينهض لكي يتذكر الأطلال يجد الماضي حياً لا يزول. ذاكرة المجتمع قوية حساسة، وبعبارة أخرى، الشاعر موكل من قبل المجتمع في الاحتفال المستمر ببعث الماضي، وكأنما المجتمع الجاهلي كله يقوم بشعائر واحدة، وكأنما يشارك أفراد جميعاً في صلاة واحدة، كأنما يرتلون علي الدوام أغنية الماضي، فالماضي في ذهن المجتمع حي لا يموت، ومن أكثر الأشياء بعثاً للتأمل حرص جماعة معينة هي الجماعة العربية قبل الإسلام علي التذكر، واعتبار هذا التذكر نقطة بدء كل تأمل ومبتداً كل رغبة من الرغبات^(٦).

يري الدكتور ناصف الوقوف علي الطلل كتجدد الكتابة والوشم هو طقس ينبئ عن التزام جماعي بقيم القبيلة العليا التي يراد استعادتها، ومثل هذا الطقس هو موضوع التقدير والاعتبار لأنه يؤذن بالنمو الجديد، وعلي ذلك فإن التكرار والتقليد هو اعتبار للمصالح العامة والأهداف المشتركة للمجتمع الجاهلي، وهذا ما يحتاج منا الي مراجعة. فالتأمل لفكرة النمو والذاكرة هنا لا يراهما علي النحو الإيجابي الذي يراهما به الدكتور ناصف^(٧). فلننمو وجهان: واحد إيجابي حافظ للوعي وللحركة الي الأمام، وآخر ليس سلبياً تماماً ولكنه نمو معلق-إن صح التعبير- يدور حول نص مغلق من حيث بنائه، ومن حيث وظيفته في المجتمع الجاهلي. كان في تكرار الذكريات - في تقديري- حياة مستقبلية دوماً لماضي المجتمع وتقاليده بما هي عليه، أي بما يؤذن بحركة نحو الثبات، وكان استدعاؤه لهذا الماضي مرتبطاً بالبكاء علي فواته وبالتساؤل الدرامي عن عبثية الحياة في تثبيتها لشكل بعينه دائم المسار من النمو الي الذبول. والطلل والكتابة -في هذا الإطار- ليسا إلا ذريعة لاقتناص لحظة شفاهية، لحظة حيوية العيش الراغد التي قضى عليها بالحرب أو الجفاف والموت. وربما لم تكن هذه اللحظة الغائبة لحظة مثالية الي هذا الحد. وربما انطوت هذه اللحظة -في حيويتها- علي مبدأ زوالها من داخلها. ألم تكن قيم القبيلة العليا هي الإغارة ودفع المغير، ألم تكن قيم العدل والخير والكرم مدعاة للفخر في إطار الإخلاص التام للقبيلة والقسوة في الانتقام من القبيلة الأخرى التي تقاسمها نفس القيم. إن الماضي الجاهلي المراد تثبيته، كان حافظاً علي حركة مكررة أدرك الشاعر الجاهلي نفسه عبثيتها لأنها مولدة لحيوات متشابهة دائماً هي أشبه بالموت المقيم، فلنتأمل هذه الأبيات:

سَلَّ الْمَنَازِلَ كَيْفَ صَرَّمَ الْوَاصِلَ	أَمْ هَلْ تَبِينُ رَسُومَهَا لِلْسَّائِلِ
عَرَجْتَ أَسْأَلَهَا بِقَارَعَةِ الْفَضْكِ	وَكَاثِنَا أَلَوَاحَ سَيْفٍ ثَامِلِ
أُورِدَ حَمِيرَ بَيْنِهَا أَخْبَارَهَا	بِالْحَمِيرَةِ فِي كِتَابِ ذَابِلِ

لا الدار غيرها بعدي الأنيس، ولا بالدار لو كلمت ذا حاجة صمم
دار لأسماء، بالفمرين، مائلة كالوحي ليس بها، من أهلها، أرم

كوشي بالحجارة أو وشوم أيدي "الروم" باقية النؤور
أو مذهب جدد علي الواحهن الناطق المبرور والمخستوم

الرسوم لا تجيب السائل، وهي إن تكلمت فلن تغير من الأمر شيئاً، فالكتابة وحي متحجر، أو كتاب ذابل لا يبين ما به من معني. والكتابة التي يراد إنطاقها، إنما هي استدعاء للحظة الحية التي كانت اختزالاً وإشارة لها. فاللحظة الحية التي آلت لمجرد رسوم مذكرة بها، أو الي مجرد ظلل مشير إليها لم تكن هي ذاتها من القوة ومن الحيوية بحيث تدوم. تتحرك كل المعاناة الوجودية للجاهلي -إذن- بين حدين: حد اعتبار الكتابة استدعاء للحظة الحية الماضية. وحد تجدد الكتابة وتكرارها بما لا ينبئ عن جديد ولا يبشر بتواصل حقيقي.

وربما كانت كثرة الصور الحسية في الشعر الجاهلي تعبيراً عن هذه الرغبة في رسم تفصيلات من الحياة بما يدعها تبدو ملموسة للعيان، لعلها تقوم وتدوم. ولكن هذه التيممة (الوشم، الكتابة الطلل) الدالة علي الغياب والحضور معاً، وهذه المنمنمات الدقيقة والصور الحسية المتلاحقة تتطوي في العمق علي ندب متكرر. فما يراد تذكره وتجسيده وإحيائه والتعصب له لا يوجي بالفعل ولا يحرك ساكناً ولا يغير مقدرات الحياة الجاهلية، وكأنه تيممة لاتحصنا ضد نوازل الدهر، وإنما تزيدنا بقسوتها وعياً.

للكلمة المنطوقة حضور حي مثير ومحرك للجماعات ولصوت النفس الداخلية، كما أن التواصل الشفاهي يوحد الناس ويؤلف بينهم ويضع التواصل بين البشر في إطار من الدينامية والدفع والتفاعل الشخصي، فالنظام اللغوي الذي يسود فيه الصوت يفضي الي التوحيد. ولكن هذه الكلمة المنطوقة في إطار التمييط والانحياز القبلي تتحول بالناس الي مجموعات متقاتلة، فالقيم العليا للقبيلة يتم تداركها في إطار منحاز ومن خلال حمي القبيلة الأقوي.

ويستعيد الصوت المنطوق في القصائد الجاهلية والأمثال والألغاز والأيام تمثيلية الماضي المثالي للقبيلة المنتصرة. فهي كلها نزاعة للمخاصمة والغلبة، تستخدم لجذب المستمعين إلي معركة لفظية أو ذهنية. وغالباً ما يمهّد القول بالوصف الحماسي للعنف الجسماني، إذ أنه لما كان التواصل اللفظي لا بد أن يتم بالمشافهة المباشرة، بما يتضمنه ذلك من ديناميات الصوت في عملية الأخذ والرد، فإن العلاقة فيما بين الأشخاص تحتفظ بدرجة عالية من التجاذب، ودرجة أعلي من المنازعة، كما أن التهاجي والتفاخر يصبحان مناسبين للعالم الشفاهي المستقطب بين الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الأشرار والأبطال. حتي بدت القصائد وكأنها خصومات بين كائنات إلهية ذات أنساب عريقة حتي ولو لم يخل هذا الشعر الجاهلي من تأملات وأسئلة وجودية عميقة حول جدوي الموت والحياة في ظل قانون الصراع الثابت، وربما كان هذا سر جمال الشعر الجاهلي الذي يكشف لنا في العمق عن وجه حقيقي لكنه بائس من أوجه الوجود الإنساني.^(٨)

مما يعنى أن وعي الجاهلي بالكتابة كالطلل كان وعياً مأساوياً في أعماقه، ساخراً من مفارقة تثبيت خطوط الكتابة لصوت القائل وتعميتها عليه في آن. وكان الجاهلي كان يأسف علي أن الكتابة تمده بمادة اخفت من عالم الوجود، وإنها ليست أمينة في تجسيم الصورة المنطوقة كما كانت، بل ربما بدت الكتابة خادعة ومضللة، إن لم تكن ميتة أو صامتة عاجزة عن نقل الحياة إلينا في امتلائها. أما الصوت المنطوق فهو الشيء ذاته. أو كأن الشاعر كان يقاوم بنشيد الشعر رسم الطلل الصامت، ويتصدي بالشفاهة المصحوبة بالإيماءات والإشارات للكتابة التي تقوم بعملية تجريد للخبرة المعاشة، كما كان يحاول، من خلال تكرار الصوت من داخل أنماط حافزة للتذكر: عبارات إيقاعية متوازنة، وتراكيب لغوية مكررة داخل وحدات موضوعية ثابتة، أن يمسك بنموذج محافظ للحياة في وسط العدم المحيط. كان الصوت المنطوق

يثبت نموذجاً للحياة.

هكذا بدا استدعاء الشاعر الجاهلي لصور الكتابة ومعجمها في المقدمات الطليعية، سخرية ومقاومة للوعي الكتابي ولإرادة البناء، وابتكار الحياة كعمان جدد. فكل بناء سيصير طلالاً وكل معني مستطرف مبهج سيصير تميمة. وكل رسم وخط هو إشارة صماء علي شفاهية حارة قد تبددت وكان يُرجي دوامها، تزدوج بالإشارة الي أن هذه الشفاهية لم تكن في الواقع إلا طلالاً بالقوة. هذه الرؤية السلبية للكتابة هي ما ستبدل بكتابة الوحي القرآني.

ب- كتابة الوحي

القرآن هو الكتاب الذي أنزل علي رسول الله محمد بن عبد الله ٥٧ م - ٦٣٢ م، منجماً علي مدي بضعة وعشرين عاماً ٦١١ م - ٦٣٢ م. وينفرد القرآن من بين النصوص الدينية المقدسة (القرآن والتوراة والإنجيل) بأنه كتابي الأصل، ونقصد بذلك أنه كتب زمن الوحي به وفي حياة الرسول نفسه. في حين أن كلا من المهيدين القديم والجديد كتباً في زمن غير زمن الوحي بهما، وعلي لسان رواة عن أنبياء اليهود، وعن المسيح.

أما رسول الله محمد، فكان ما أن ينزل عليه شيء من القرآن، حتي يدعو الكتبة لكتابة الآيات علي العصب (جريد النخل) واللخاف (حجارة بيضاء عريضة)، ورقاع من الجلد. كان القرآن قد كتب كله في عهد الرسول، لكن غير مجموع في موضع واحد ولا مرتب السور^(١). وقد نزلت آيات القرآن متفرقة، وتولي الرسول ترتيب الآيات في السور في زمن لاحق علي زمن النزول، وهو ما يعرف في كتب التراث بتأليف القرآن. فقد كان الرسول يأمر الكتبة بوضع الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وكانت عمليتي الكتابة وترتيب الآيات في سور هذه، مشفوعة بحفظ الرجال الشفاهي لها في عهد الرسول. ومنهم من يحفظ آياته متفرقة، ومنهم من يحفظه سوراً كاملة، وأندر منهم كان الحفظ الكتبي الذين يحفظون القرآن كله أو بعضه ويكتبونه. حرص الرسول -إذن- علي استكتاب القرآن وتأليف السور ولم يأمر بتحفيظه، فقد رويت -في هذا الشأن- روايات كثيرة عن صعوبة حفظ القرآن، إذ كان الحفظ مرتبطاً بتفهم المعاني، وروي أن ابن عمر قد قام علي حفظ البقرة ثماني سنوات، ذلك أنه إنما كان يحفظ، ولا ينتقل من آية الي آية حتي يفهم. كما لم يأمر الرسول بجمع الآيات، وهو ما يفسره الزركشي بقوله أن السور لم تجمع في مصحف واحد لما كان يترقبه الرسول من ورود ناسخ لبعض أحكامه وتلاوته^(٢).

وبذلك مات الرسول والقرآن منسوخ في صحف متفرقة، مؤلف في سور، ومحفوظ في صدور الصحابة وجماعة المسلمين. بعبارة أخرى توفي الرسول ولدينا النسخة الكتابية الأصلية للقرآن، لتبدأ فيما بعد مراحل متعددة لما أسميه قراءة المسلمين للقرآن. وهو ما انتقل -بالكتابة والقراءة، المقدس والإنساني- نقلة هائلة في الوعي. إذ أن أمر كتابة القرآن -منذ الوحي به- كان ملازماً لأمر قراءته. وبهذا دخل القرآن بالوعي الي مرحلة جديدة يصبح فيها الإنسان هو القارئ للمقدس وليس المتجسد فيه أو التابع لتعاليمه. بعبارة أخرى كان القرآن توكيداً علي الجوانب الإيجابية للكتابة بوصفها مادة تأمل وزناد اجتهد القراء.

بكتابة القرآن في الصحف الأولى، أصبح الماضي هو ماضي الكتابة، فالمستدعي هنا نص مكتوب لا يمكن تكراره (فهو وحي إلهي)، أو البكاء علي فوات لحظة انبثاقه (لأنه أنزل علي نبي واحد به ختمت النبوة فما من نبي بعده). وبهذين الشرطين قضى مرة واحدة ولأبد علي تقديس اللحظة الشفاهية الحية بوصفها لحظة لا يمكن تكرارها، ومن ثم البكاء علي فواتها. فصوت الوحي لا يمكن سماعه إلا من خلال القراءة. وعلي هذا لم تعد الكتابة شيئاً زائداً علي الوجود الشفاهي الأصل، بل هي وسيلتنا الوحيدة للتعرف علي هذا الوجود في أعماقه. كان الماضي الشفاهي الجاهلي ملازماً للشعور بالفقد، أما الماضي الكتابي للقرآن فكان ملازماً للشعور بالبحث عن الأفضل، باعثاً للتعالى عما كان وعما هو كائن. العلاقة

بالماضي في الحالين مختلفة، والجهد الإنساني. لبذول في إطارهما مختلف، ومعني المقدس والإنساني مختلف. فالماضي الجاهلي مقدس ومحفوظ بقدر ما تكرر الذكرة أو بقدر ما يتم تعديل الصيغ والموضوعات بما لا يزيحها أو يحل مواد جديدة محلها، لترسخ كالحجارة. والماضي الكتابي القرآني مقدس بقدر ما تتنافس الجهود لفهمه واستيعابه والوصول الي كامن معناه. والقيم العليا للأمة الملتفة حول النص في حاجة دائمة للاستقراء لا للاسترجاع، فماضي الكتابة هو المبتدأ لمشروع لم يتم بعد. هنا بالتحديد تكمن أهمية الثورة التي حققها الوحي الكتابي للقرآن في المجتمع الجاهلي الشفاهي. فالكتابة هنا ليست مبعث الشؤم، وإنما محط التفاؤل بالبحث عن المجهول الذي يعتقد في وجوده.

وشتان ما بين التوحد العربي للغة الشعر المنشد في الأسواق قبل الإسلام، والتوحد العربي الإسلامي حول نسخ القرآن بين دفتين في عهد عثمان ابن عفان وفارق أي فارق بين الالتفاف حول الصيغة الشفاهية الحية المكررة لقيم الجد الأعلى للقبيلة الجاهلية، وبين الالتفاف حول القرآن "النص المكتوب" من خلال القراءة المتنامية له في الأمة الإسلامية. إن الذين يجعلون من الماضي الجاهلي (الكتابة الطلل) أصلاً للوعي العربي الإسلامي (الكتابة المقروءة)، لا يدركون أبعاد الانقطاع التاريخية والثقافية التي حققها القرآن، وقيمة هذا التحول الهائل للمجتمع العربي بمقتضي كتابة الكتاب.

بهذا المعني نفهم لماذا قاوم الجاهليون دعوة الدين الكتابي الجديد، ففيه تفتت لماضيهم الشفاهي، ولنموذج الحياة المقدس في حمي القبيلة، وتفهم أيضاً لماذا كان الأمر بالقراءة هو أول ما نزل به الوحي، ولماذا كلف الرسول القارئ والكاتبين من أسري بدر بأن يعلم كل واحد منهم عشرة من صبيان المدينة القراءة والكتابة فداء لنفسه من الأسر. ولماذا أمر الشفاء بنت عبدالله بتعليم حفصة الكتابة. لقد كان الحرص علي تعلم القراءة والكتابة علي إطلاقهما، حتي وإن كان المعلمون من كفار أسري بدر، تكليفاً معرفياً في الأساس. ولم تترك لنا روايات التاريخ العربي أخباراً عن أمر الرسول بتحفيظ القرآن (كما هو الحال في كتابتنا الآن، فهي مما استحدثه الأمويون) - إذ كان في هذا التحفيظ استبقاء للوعي الشفاهي الجاهلي الذي أراد الرسول تجاوزه. وكأن استتباب الوعي الكتابي وشيوع المعرفة باللغة بين جموع المسلمين هو ما كان يلزم الرسول لتنمية معني النص الموحى به إليه. ففي هذه الكتابة وهذه القراءة ممكن الثورة علي المجتمع الجاهلي الشفاهي الذي تصدي للوعي الكتابي مكرساً لصنمية القيم العليا للقبيلة المستبدة.

ج- كتابة القرآن وتدوين التراث الشفاهي

لا شك أن القرآن -في جمعه بين الثابت الكتابي والمتحول القرائي- شكل البنية العميقة لانطلاق أضخم حركة تدوين عرفها التاريخ. إذ اقتضت كتابية القرآن الملزمة بالقراءة معرفة لغة الكتاب، والأديان السابقة عليه، والأصوات التي رددتها كلماته، والسياق التاريخي للمتلقين له. الخ. ومن ثم طال الأمر بالقراءة كافة ضروب المعارف السابقة: فكان التدوين منذ القرن الثاني للهجرة للشعر الجاهلي، ولأقوال الكهان، وقصص أيام العرب، والقصص اليهودي، وأحاديث الأعراب، ولهجات العرب، وحكايات الأصنام، ونسب القبائل، ومغامرات الشعراء. الخ.

وبدا نشاط المسلمين المذهل في مجال التدوين- الذي بدأ منذ القرن الأول، واتسع في منتصف القرن الثاني للهجرة - وكأنه استكمال لأدواتهم اللازمة لطاعة الأمر الديني بقراءة القرآن. وهو ما دفعهم الي تدوين أقوال الرسول وسنته علي الرغم من نهيه عن ذلك، إذ قال "لا تكتبوا عني شيئاً غير القرآن"^(١) وربما كان الرسول يخشي أن يختلط قوله وسنته بالقرآن المكتوب وأن تصبح لهما نفس القداسة. وربما أيضاً كان علي حق في ذلك، فقد ترتب علي تدوين روايات الحديث علي تضاربها مشكلات جمة في الثقافة العربية. ومع ذلك لم يمثل المسلمون للأمر النبوي. وكانت إرادة التدوين استجابة مجتهدة من قبلهم لمقتضيات الوعي الكتابي الجديد. وقد أمكن -بالفعل- الاستضاءة بالحديث والسنة في تفسير العديد من المواضع في القرآن.

ولنا أن ننظر الآن الي الروايات والأخبار التي شكلت عصب حركة التدوين - لا بوصفها توثيقاً للحدث، أو دليلاً صادقاً عليه، أو مدعاة للتشكيك في حدوثه. ولكن بوصفها مهمة شاقة من قبل علماء حملوا علي عاتقهم رسالة التحول بكل تراث الأمة الشفاهي الي تراث كتابي. فحفظوا تراثاً كان مساره الضياع الحتمي في غياهب الشفاهة. وقدموا من خلال تسجيلهم لمختلف الروايات شاهداً علي أمانة الجمع لكل المسموع الصالح منه والطلّاح، وشاهداً آخر علي عسر التحول بالمنطوق الإنساني الي مكتوب محفوظ. أيأ كانت تحفظاتنا علي مساوئ الجمع، وعلي ما يشوب هذه الروايات من كذب أو خرافة أو تلفيق وانتحال لأغراض ومصالح سياسية خاصة.

وقد فطن المسلمون أنفسهم الي مخاطر الجمع الشفاهي للأحاديث والأخبار والشعر، وأدركوا أن التكرار التام لهذه الروايات كالتصديق التام بها جميعاً، ليس من العلم والحكمة في شيء، وأن ضبط المادة الشفاهية هو الخطوة اللازمة لممارسة وعيهم الكتابي التحليلي، ومن ثم تعددت مناهجهم في ضبط الروايات والأخبار ما بين: - الاعتداد بشخص الراوي وهو ما عرف بالجرّح والتعديل، - أو الاعتداد بمتن الرواية ذاتها واختبار صدقها أو كذبها بحسب مضمونها - ٣ أو تحقيق لغة الرواية بمطابقتها بلهجات العرب وقواعد النحو والصرف، والتمرس بأساليب الشعراء. ويعتمد عمل البخاري م (١٩٤م) في جمع الحديث علي المنهج الأول، فمن بين ٦٠٠٠٠ حديث مجموع، لم يقر إلا ٧٢٧٥ حديثاً صحيحاً، وقد طرح ابن حجر العسقلاني في شرح البخاري المكررات واختصر صحيحات البخاري الي أقل من ٢٠٠٠. كما قسم البخاري الأحاديث ما بين صحيح ومتواتر وضعيف بحسب الثقة في شخص الراوي وصحة انتقال الرواية عنه إلي من يناظره في الثقة به. وقد برع أبو العلاء المعري في المنهج الثالث الخاص بالدرس اللغوي للروايات الشفاهية الخاصة بالشعر، فرد العديد منها وأقر آخر في رسالة الغفران.

وربما كنا في عصرنا الحديث، في حاجة ماسة الي مناهج جديدة لقراءة المرويات العربية، مناهج نستفيد فيها بالمنجزات الحديثة في علم الكشوف الأثرية وعلوم اللغة والتاريخ والنقد، متسائلين عن مصداقيتها التاريخية بمرض بعضها علي بعض بحسب ما تكشف لدينا من وثائق جديدة، كما نجد مثلاً في الكتاب القيم تاريخ العرب قبل الإسلام للأستاذ جواد علي. وربما من المجدي أن يدور سؤالنا المعاصر لهذه الروايات حول البني الثقافية الكامنة خلف ظاهرها المتناقض أحياناً والمتوافق حيناً. نبعث من خلالها عن تأويل جديد لبنييتها الحكائية والمجازية وما يشيع فيها من استعارات مختلطة بالوقائع التاريخية. وربما تفيد الدراسة الموازنة بين مجموع الروايات في تناقضها وتفاوتها ما بين الصحة والشذوذ في الاستدلال علي ما كان يعتمل الثقافة العربية من عناصر متضادة متصارعة.

ما يهمنا في هذا المقام هو الإشارة الي أن كتابة القرآن استدعت تدوين المعارف الشفاهية بوصفها مواداً معينة علي قراءة النص، واستحداث مناهج لضبط هذه المعارف دخل بها جميعاً الي حيز التراث الإنساني المكتوب.

د- الخلاصة: نتائج كتابية القرآن بين السلب والإيجاب

اقتضي النص القرآني المكتوب زمن الوحي به وعياً كتابياً بالتراث الشفاهي والمعارف السابقة عليه بما فيها تلك المضادة له. ومن ثم تمكنت الثقافة العربية مجملة -وليس النص الديني المكتوب فحسب- من الدخول الي حيز التاريخ والقراءة. وبذلك تحقق مع القرآن الشرط الأول من شروط النزعة الإنسانية، وهو الاعتداد بالتراث الماضي بشكل مختلف عن ذلك الاعتداد الجاهلي القبلي: فهناك نزعة إنسانية في كل مرة ينسحب فيها العقل الإنساني الي أبعد نقطة في ماضيه ليتخذ منها نقطة انطلاقه. وفي العلوم يحدث أحياناً، أن الفرضية التي تصنع ثورة في مجال العلم تكون مرتكزة علي بعض المبادئ القديمة المهمة أو حتي القليلة القيمة. وبعيداً عن أن يكون مثل هذا الانسحاب امتداداً للأفكار الماضية، يكون هدف الدرس الإنساني ووظيفته هو قلب هذه الأفكار والإطاحة بها أو دفعها بقوة .. لابتكار ما هو جديد

لقد أتاحَت كتابة القرآن المجال واسعاً لتحقيق علاقة إنسانية جديدة بالزمن والمعرفة كما سبق التوضيح. غير أن بعض المسلمين في تدوينهم للمعارف الشفاهية بمقتضى الوعي الكتابي الذي أرساه القرآن، قد أكسبوا هذه المدونة الشفاهية قداسة مناظرة لقداسة الكتاب الديني. فحولوا القصيدة الجاهلية الي قرآن، كما حولوا القرآن الي قصيدة جاهلية. بعبارة أخرى امتد بعض المسلمين بالنص المقدس الكتابي الي رحم شفاهي يمتد منذ العصر الجاهلي وحتى عصر الصحابة مما عرف في تاريخ الثقافة العربية بـ «عصور الاحتجاج». وتم تمثل هذه الحقبة كماض أو كأصل حيوي للقرآن. ينطبق عليه ما ينطبق علي الماضي الجاهلي القبلي. وهكذا بدلاً من أن تخلق كُتابة القرآن نصاً كتابياً طليقاً من السياق. أثبت السياق الحيوي الماضي الذي نزل فيه القرآن كماض طल्ली يبكي علي فواته ويرجي تكراره مثله في ذلك مثل القصيدة الجاهلية. وهكذا تراجعت المساحة الإنسانية الجديدة التي اكتسبها القرآن بكتابتها أمام استرداد العقلية الجاهلية لماضيها وتراثها ووعيها الشفاهي القبلي الجاهلي وتثبيتها له كأصل للقرآن. مما أخلي هذا التراث الجاهلي نفسه من تجربته الإنسانية العميقة التي أثبتتها له الكتابة، وأدي الي تقديسه كنص مرهص أو مواكب للقرآن.

بعبارة أخرى شكل كل التراث الشفاهي الشعري والخبري والمروي الذي تم تدوينه وعباً شفاهياً بالقرآن، وتقديساً صنيماً لكل القيم العليا للقبيلة التي أرادت كتابية القرآن تحطيمها هذا من جهة. ومن جهة أخرى كانت هذه المادة التراثية المدونة أداة لازمة لتقدم العلوم العربية وانطلاقها. ولواقصر الأمر علي الاستفادة من تدوين هذا التراث الجاهلي، والمادة الشفوية للصحابة والمفسرين الأوائل بوصفها مادة معرفية معينة علي القراءة، دون تثبيتها كماضي مواز في قداسته للنص الديني، ربما لسارت المسيرة الثقافية الدينية الإسلامية مسارا مغايراً. ومثل هذا الجمع الواسع يعد نقطة قوة في الثقافة العربية، لكن المنقول من التراث الشفاهي السابق علي النص والحاف به بدا في كثير من الأحيان مقدساً من دون النص وحالاً محلّه. وهكذا مضى بعض المسلمين بكتابتية القرآن في اتجاه عكسي لما كان يراد بها من انطلاق نحو مستقبل القراءة. ومن هذه الزاوية لم تستطع الثقافة العربية الخروج من أسر هذه الازدواجية، تعتملها الذكريتان معاً الذاكرة الجاهلية الشفاهية المكررة للنص النموذج والتي تتطوي علي نزوع للمنازلة، ولجذب الآخرين إلى معركة لفظية، وإلى حفز الجمهور للاستجابة بحماسة عالية لما يقال، والذاكرة الكتابية القرآنية المنفتحة من قلب النص النواة علي مستقبل القراءة، والتي تتطوي علي التجريد الذي يبعد المعرفة من ساحة النزال^(١٣).

علي هذا بدا إقرار النبي لمبدأ تعدد القراءات في هذه الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام وكأنه تنبؤ بالهجمة الشفاهية الجاهلية علي النص المقدس. فكان النبي بهذا المبدأ الهام قد أراد أن يتم أمر كتابة القرآن، وأن يحرره من صمنية النموذج الجاهلي ومن الحركة النادية المكررة والمتعصبة المنبثقة عنه، وأن يؤسس في النهاية للحركة الإنسانية المنبثقة عن الذكر القرآني بوصفها حركة متنوعة مجتهدة تقدر النص وتصله بواقعها القرائي وطموحها المتعالي الغائي.

٢- قراءة القرآن؛

أ- القراءة الأولى للقرآن؛

القراءة علي أحرف سبعة والانتقال من سلطة القبيلة الي سلطة الفرد. - تمت كتابة النص القرآني في مجتمع وثني يعرف الكتابة ولكنه غير ذي وعي كتابي، وبذلك انفرد القرآن كنص ديني مكتوب بدور مركزي في ترسيخ ظاهرة الكتابة والقراءة. والي التحول بتميمة الحروف الي حيوية الفهم الإنساني. وقد اقتضت مركزية النص المكتوب خلافاً من نوع جديد، مغايراً للصراع بين القبائل ألا وهو التنوع والاجتهاد في قراءة الفرد كدحاً الي المتعالي، الي الله. ولا شك أن القراءة تتضمن

شفاهية ما ولكنها شفاهية من نوع خاص: شفاهية الأداء الجهري أي التمثيل الصوتي للمادة المقروءة، أو الأداء الصامت أي تمثل الصوت الداخلي المتأمل أو المحاور لهذه المادة. وفي الحالتين ترتبط القراءة بفهم القارئ للمعنى. بعبارة أخرى لا يستقل الصوت بذاته في القراءة، ولكنه يقوم بدور الوسيط بين ذاكرة الكلمة المنطوقة القابعة في منطقة اللاوعي، وبين القراءة التي تعيد تحليل الكلمة وبناء المعنى في منطقة الوعي. فالصوت المصاحب للمادة المقروءة سواء أكان أداء داخلياً مهموساً أو جهرياً - يوازن بين المسموع والمرئي، بين الكلم الأثر وبين إعادة تركيبه في شكل الخطاب. هناك صوت من الذاكرة تستبقه القراءة، ولكن هذا الصوت المقيد بالصيغة والتكرار والنزال في إطار الشفاهية المحضة، يصبح في إطار القراءة صوتاً مقيداً بالبحث والتفسير لمعنى النص المكتوب.

إن الكلمة المنطوقة المرتبطة بالقراءة تعيد تشكيل ذاتها كوسيط لتحليل المعنى.⁽¹⁴⁾ وفي القراءة تصبح الذاكرة مدمجة بعملية الوعي والتحول وغير منفصلة عنها. ومن هنا نستطيع التمييز بين القراءة السطحية التي تهتم بإعادة منطوق الكلمات، وبين القراءة العميقة التي توازن بين المنطوق والمكتوب، بين الذاكرة والتحليل، بين اللاوعي المكبوت أو المنسي والوعي المستعيد لهذا اللاوعي ليواجهه. مثل هذه القراءة تنحو أكثر فأكثر نحو كتابية الكلمات، أي نحو ما تبين عنه من توسع وابتكار للحقل الدلالي والفكري. ببساطة القراءة لاتصادر علي الصوت الآتي إلينا من بعيد، ولا تكرر، ولكنها تتفكره. وبهذا يصبح التحليل أو البحث عن المعنى في القراءة ضرباً من المعرفة المقاومة للرجعة في الكلام، فما يستعاد من غياهب النسيان أو الكبت يوضع وفي نفس اللحظة علي طاولة الوعي. وعلي هذا تصبح مسيرة القراءة العميقة المتجددة موازية لتحقيق فضيلتي المعرفة والترقية للنفس معاً. كما أن الفرد يقوم بدور مهم في الفهم عن النص المقروء، في حين أن تلقي الصوت الخطابي أو الإنشادي في إطار الجماعة له خصيصه التوحيد والتفاد الي داخل النفوس، وتقوم فيه الذات بدور محدود.

وبهذا المعنى نفهم كيف كان إقرار الرسول لمبدأ تعدد القراءات - وهو ما أسميه بالقراءة الأولى للقرآن - ترسيخاً لكتابية النص وتأسيساً لدينه الجديد كعلاقة بين الإنسان والمقدس قوامها المعرفة والترقية المستمرة للنفس، علاقة يقوم فيها الفرد والضمير (لا القبيلة أو الكهنوت أو سلطة التقاليد) بالدور الفعال في إطار الجماعة الملتفة حول الكتاب. فكل قراءة جادة تشكل ضميراً للقارئ وتقوي له. إذ أن كل قراءة تتطوي علي خطر وضع ذاتها موضع تساؤل، مما يفسر هذا الخوف من القراء⁽¹⁵⁾. وكل قراءة في النهاية لاتعدو أن تكون تفسيراً للمقروء، مما يجعل الكون كله كتاباً، والنشاط المعرفي الإنساني كله في بحثه عن القانون المتحكم في ظواهر هذا الكون أوفي تطلعه لمعناه ليس في العمق إلا نشاطاً قارئاً مفسراً للمادة المعطاة، خاضعاً لحدود التفسير الموجودة من داخل الكون النص أو من خارجه (أي السياق) الذي تتم فيه القراءة، وطامحاً مع ذلك لتجاوز الحدود وللمزيد من الكشف عن معنى النص وقانونه. معنى موجود ولكنه ليس ذا طبيعة كلية مطلقة لدي فرد بعينه أو جماعة بعينها، موجود وإلا ما تحدثنا عن المعنى المغلوط، ولما رفضنا التيه في غياهب المعنى المختلف الي ما لانهاية. فثمة وجود للحقيقة يحفز الجهود للمعرفة ويتعالي بكل العصور وبكل القراء المفسرين نحو غاية بلوغ الحق والله حق، أما سمة كل قراءة فهي من جهة ترقية لنفس الفرد الإنسانية ومن جهة ثانية هي محاولة للبحث عن الحق. كان هذا هو المعنى الذي أراد الرسول تأسيسه بجواز تعدد القراءات.

وقد سبق وأوضحنا أن القرآن نص كتابي الأصل ملزم بالقراءة، كتبت آياته وألفت سورة منذ الوحي به، وعلي هذا كانت النسخة المكتوبة علي عهد رسول الله هي المادة الأصلية لنشاط قرائي إنساني متوالي من قبل المسلمين. نشاط انقسم مابين قراءة التحقيق، وقراءة التفسير للنص المقدس، وقراءة توليد العلوم المستقلة عنه كما سوف نري. وسوف نستعرض قضية القراءة الأولى للقرآن، أو ما عرف بتلاوة الأحرف

السبعة من خلال النظر في ثلاثة أنواع من النصوص: الأول خاص بأحاديث الرسول عن هذه التلاوة، والثاني خاص باجتهادات المسلمين في تفسير معني الأحرف السبعة، والثالث خاص بمعارضات المعارضين لهذه التفسيرات. وبعد هذا العرض أقدم تأويلي الخاص لهذا الحديث، والذي يتضمن تعريفاً بنظرية القراءة التي أقرها هذا الحديث، وأراد بها قيماً إنسانية معرفية ودينية جديدة في الثقافة العربية والعالمية.

الأحاديث

- قال رسول الله: أقراني جبريل علي حرف فراجعتة، ثم لم أزل أستزيده فيزيديني، حتي انتهي الي سبعة أحرف.

- قال رسول الله: إن هذا القرآن أنزل علي سبعة أحرف، فاقروا ولا حرج، ولكن لا تختموا ذكر رحمة بعذاب، ولا ذكر عذاب برحمة.

- وفي حديث عمر بن الخطاب قال: سمعت هشام بن حكيم بن حزم يقرأ سورة الفرقان علي غير ما أقرؤها - وفي رواية: علي حروف كثيرة لم يقرئنها رسول الله صلعم فقلت: يا رسول الله، إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان علي غير ما أقرأتها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرسله، إقرأ، فقرأ القراءة التي سمعته يقرأ، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هكذا أنزلت، ثم قال لي إقرأ، فقرأت، فقال هكذا أنزلت، إن هذا القرآن أنزل علي سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه.

- لقي رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل فقال: يا جبريل، إني بعثت الي أمة أميين، منهم العجوز، والشيخ الكبير والغلام، والجارية، والرجل الذي لم يقرأ كتاباً قط، فقال يا محمد، إن القرآن أنزل علي سبعة أحرف.

- قال الرسول: فإني أرسل إلي أن أقرأ القرآن علي حرف، فرددت إليه: أن هوّن علي أمّتي، فرد، إلي الثالثة: إقرأه علي سبعة أحرف، ولك بكل ردة ردتكها مسألة تسألنيها، فقلت: اللهم اغفر لأمّتي، وأخرت الثالثة ليوم يرغب إلي الخلق كلهم، حتي إبراهيم عليه السلام^(١٦)

اجتهادات المسلمين في تفسير الحديث

اختلف المسلمون في تفسيرهم لمعني الأحرف السبعة التي يقرأ بها القرآن، فذهب بعضهم الي أن المراد بها التوسعة علي القارئ وعلي أمة المسلمين. واختلف هؤلاء في معني الحرف، فهو عند الخليل بن أحمد: القراءة، وعند الطبري: البيان، وعند أبو جعفر بن سعدان النحوي: المعني والجهة. وذهب آخرون إلي أن المراد بها هو حصر القراءة علي سبعة أوجه اجتهدوا في تعريفها. واختلفوا فيما بينهم، فمنهم من جعلها باقية، ومنهم من قصرها علي مرحلة يعينها نسخت بالقراءة الأخيرة للقرآن التي عرضت علي الرسول في العرضة الأخيرة قبل وفاته، أو نسخت بالحرف الذي كتب عليه عثمان المصحف.

واختلف هؤلاء في تفسير المراد بالسبعة أحرف علي الجبر. فهي عند فريق:

- ١- ما يتغير حركته ولا يزول معناه مثل: هن أظهر لكم / وهن أظهر لكم
- ٢- ما يتغير معناه لاختلاف الحركات ولا تتغير صورته، مثل: ربنا باعد بين أسفارنا / باعد بين أسفارنا (فعل ماض أو فعل للدعاء)

٣- ما يتغير معناه لاختلاف الحروف، مثل كيف ننشزها/ ننشرها

٤- ما تتغير صورته ولا يتغير معناه مثل: كالعهن المنفوش/ كالصوف المنفوش

٥- ما تتغير صورته ومعناه، مثل: طلع منضود/ طلع منضود

٦- ومنها الزيادة والنقصان، مثل «الله الغفور/ إن الله هو الغفور»

٧- ومنها التقديم والتأخير، مثل: وجاءت سكرة الموت بالحق/ وسكرة الحق بالموت.

- وهي عند فريق ثان عبارة عن تقسيمات موضوعية لمعاني القرآن، فهي تنطبق علي سبعة موضوعات فيه: الأمر والنهي، الوعد والوعيد، الحلال والحرام، المحكم والمتشابه، والأمثال.

- وهي عند فريق ثالث: المطلق والمقيد، العام والخاص، النص والمؤول، الناسخ والمنسوخ، المجمل والمفسر، المحكم والمتشابه، الاستثناء وأقسامه في القرآن.

- وعند فريق رابع يتصل المراد بالأحرف السبعة ببلاغة النص، فالأحرف السبعة هي الحذف والصلة، التقديم والتأخير، القلب والاستعارة، التكرار، الكناية والحقيقة والمجاز، المجمل والمفسر، الظاهر والغريب.

- وعند فريق خامس المراد بها لهجات قبائل العرب المختلفة التي نزل بها القرآن، فبعضه نزل بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، ولغة تميم وأزد وربيعة وهوازن وسعد بن بكر.

- وعند فريق سادس: هي سبعة أوجه ممكنة للإعراب بالنصب والجر والرفع، والتثوين بالنصب والجر والرفع وسابهما الجزم.

- وعند فريق سابع: هي طريق التلاوة وكيفية النطق بها من إظهار وإدغام، وتضخيم وترقيق، وإمالة، وإشباع، ومد وقصر، وتخفيف وتلين، وتشديد.

- واتصل المراد بالأحرف السبعة عند الصوفية بأحوال القارئ: الزهد والقناعة مع اليقين، الحزم والشدة مع الحياء، الكرم والفتوة مع الفقر، المجاهدة والمراقبة مع الخوف، والرجاء والتضرع والاستغفار مع الرضا، والشكر والصبر مع المحاسبة والمحبة، والشوق والمجاهدة.^(١٧)

المعارضات

ووجهت هذه الاجتهادات المحددة للمراد من القراءات السبعة بموجة من الاعتراضات التي رأت فيها تبديدا لقوام النص، وتفتيتاً لوحدة اجتماع المسلمين. ومع ذلك لم تستطع هذه المعارضات إلا إبداء المخاوف إزاء اطلاق مبدأ تعدد القراءات علي هذا النحو، ولكنها لم تجازف أبداً بإلغائه، وفي ذلك يقول الزركشي: هذه الوجوه هي القراءات السبع، فإنها كلها صحت عن رسول الله، وهو الذي جمع عليه عثمان المصحف، وهذه القراءات السبع اختيارات أولئك القراء، فإن كل واحد اختار فيما روي وعلم وجهه من القراءة ما هو الأحسن عنده والأولي، ولزم طريقة منها ورواها وقرأ بها، واشتهرت عنه، ونسبت إليه، فقليل حرف نافع، وحرف ابن كثير، ولم يمتنع واحد منهم حرف الآخر، ولا أنكره، بل سوغه وحسنه، وكل واحد من هؤلاء السبعة روي عنه اختياران أو أكثر، وكل صحيح (2).

- كما عورض الاجتهاد بتصنيف السبعة أحرف تصنيفاً موضوعياً، فيري ابن عبد البر أن تأويل المراد بالسبعة أحرف علي أنه حلال وحرام، محكم ومتشابه وأمثال.. الخ، هو تأويل فاسد، لأنه لايجوز أن يقرأ القرآن علي أنه حلال كله، أو حرام كله، أو أمثال كله. وقال الماوردي هذا القول خطأ لأنه صلعم أشار الي جواز القراءة بكل واحد من الحروف، وإبدال حرف بحرف، وقد أجمع المسلمون علي تحريم إبدال آية أمثال بآية أحكام.

- وفي السبع أحرف بمعني لهجات العرب المختلفة، أنكره ابن قتيبة وغيره وقالوا: لم ينزل القرآن إلا بلغة قريش. واعترض المعترضون علي قول ابن قتيبة هذا، وقالوا أن مانتقل عن عثمان معارض لما سبق بأنه نزل بلغة قريش. وقد أشكل هذا القول علي بعض الناس فيقول: هل كان جبريل عليه السلام يلفظ باللفظ الواحد سبع مرات فيقال له: إنما يلزم هذا إذا قلنا: السبعة الأحرف تجتمع في حرف واحد. والمقصود هنا أن نطق جبريل للحرف يتضمن إمكانية نطقه بسبع صور مختلفة.

- وفي القول أن المراد سبعة أوجه من المعاني المتفقة بالألفاظ المختلفة كأن يقال: كلما أضاء لهم مشوا فيه/سعوا فيه. فقال أبي ابن كعب: قلت غفورا رحيمًا، أو قلت سميعة حكيمًا، أو قلت عزيزًا حكيمًا، أي ذلك قلت فإنه كذلك. وروي عن ابن مسعود أنه كان يقرأ للذين آمنوا انظرونا/امهلونا، آخرونًا، ارقبونا.. وقال أبو عمرو تعليقا علي هذا: إنما أراد ضرب المثل للحروف التي نزل القرآن عليها أنها معان

متفق مفهومها، مختلف مسموعها، لا يكون في شيء منها معني وضده، ولا وجه يخالف معني وجه خلافاً ينفيه ويضاده، كالرحمة التي هي خلاف العذاب وضده. (١٨)

تأويل الحديث

أياً كان اختلاف روايات حديث إجازة الرسول للقراءات المتعددة للقرآن -والتي سبق عرضها-، فما يهمنا منها هو ما يتيح اختلافها هذا من تأويل لمعناها. تستوقفنا في البدء ألفاظ بعينها تكررت في هذه الأحاديث هي: الرقم سبعة، ولفظ القراءة، ولفظ الحرف، والتهوين علي الأمة والغفران لها، وشمول هذه الأمة للخلق جميعاً حتي إبراهيم عليه السلام. والمتأمل لهذه الكلمات في مجموع سياقاتها يجدها متداعية المعني تتمحور حول فكرة رئيسية هي إقرار مبدأ تعدد القراءات، كما أنها تعرف هذه القراءة وتضع شروطها. فللرقم الفردي سبعة (وكذلك الثلاثة والتسعة) مدلولاً خصباً في معظم الثقافات البدائية^(١٩)، إذ تميز هذا الرقم بالدلالة علي الدورة التكوينية للخلق المجمل والتام، وذلك في مقابل الأرقام الزوجية الدالة علي الدورة المكررة للحياة. والرقم ٧ بمفهومه التكويني الشامل لقراءات القرآن في الحديث النبوي يبدو وكأنه يضع هذه القراءات جميعاً في سياق تراكمي معرفي، لا تلغي فيه قراءة ما قراءة أخرى، وإنما تتراكم القراءات الي حد اتمام الدورة التكوينية للقراءة التامة، أو الاستيعاب النهائي لمعني النص. إذ يتفق بعضها عن بعض في دورة تكوينية شاملة. وهو ما يجعل هذه القراءات ذاكرة من نوع مخالف للذاكرة الشفاهية، بمعنى أن كل قراءة غير مسموح لها بأن تكرر الفاتحة، وإنما عليها أن تستفهم القراءة الماضية، وأن تشكل ذاتها كعنصر مستقل وجديد صالح لإتمام دورة التكوين أو الفهم الكلي للقرآن. بهذا المعني لا يصبح تاريخ القراءات المتنوعة للمقدس هو التاريخ العبد، وإنما التاريخ الحافز لتمام القراءة.

كما استخدم الحديث لفظ القراءة -بكل ما ينطوي عليه من ازدواج الأداء بالنظر للنص الكتابي- في مقابل لفظ الرواية الذي يستقل بعنصر الانتقال الشفاهي للمعرفة. أما لفظ الحرف فهو مشكل لأمرين: أولاً: لغموض معناه، فالحرف دال يشمل عدة مدلولات، إذ يقع علي المثال المقطوع من حروف المعجم، وعلي الكلمة الواحدة، وعلي الكلمة بأسرها، والخطبة كلها، والقصيدة بكاملها^(٢٠)

ثانياً: لوروده في القرآن للدلالة علي التمييز بين فريقين: فريق المؤمنين حقاً بالله، والفريق المقابل له من المنافقين: ومن الناس من يعبد الله علي حرف، فإن أصابه خير اطمأن به، وإن أصابته فتنة انقلب علي وجهه (سورة الحج ١١). وعلي هذا تبدو القراءة الحرفية في الآية المذكورة وكأنها تدين -في تقديري- ذلك الذي يفهم عن قراءة القرآن الاتباع الحرفي لجزئيات من النص، أو ذلك الذي يظن أن قراءته هي المعني الوحيد المتاح، مطمئناً غير مستزيد لمعرفة، غير متسائل عن عميق أو مستجد كامن. بعبارة أخرى ينبع نفاق الذي يقرأ القرآن علي حرف من عدم وعيه بأن قراءته -علي أهميتها، وعلي ضرورة مسؤوليته عنها- هي في النهاية طرف من أطراف القراءة أو عنصر من عناصر الدورة التكوينية لمعني النص، ومن ثم فهي ليست مناط سلطة، كما أنها ليست وسيلة لإحراز نجاحات يطمئن لها. فما من أحد يستطيع أن يدعي سيطرته علي معني المادة المقروءة، وهنا يبرز البعد التراجمي للقراءة: فالقارئ مدفوع برغبة الفهم الي السيطرة علي النص، في حين يتحدد هذا الأخير بكونه الشيء الذي لا يسمح أبداً بالسيطرة عليه، فعلي القارئ أن يكون واضحاً مع نفسه، فيعي التعقيد الكبير لمهمته^(٢١). فما من أحد يستطيع السيطرة التامة علي معني النص، وما من أحد يستطيع اتباع كل ما في القرآن من أوامر، والوقوف علي ما فيه من نواه. فالتحدي الحقيقي للنص لا يتمثل في ظاهر التبعية للتعاليم والانتهاز عن المحظورات، كما أنه لا يتمثل في الاطمئنان للسيطرة علي معني النص. وإنما يتمثل في عملية قراءته ذاتها، بوصفها تشكيلاً عميقاً لضمير القارئ المسلم ووعيه. فثمة نفاق في الاكتفاء بالجزء من ظاهر النص أو باطنه، واعتبار هذا الجزء هو كلية الدين. ومن ثم كانت القراءة الصحيحة هي القراءة التي تعي ذاتها

كجزء من القراءة المكتملة أي القراءة علي أحرف سبع، وهي دورة لم تتم كل حلقاتها بعد. وعلي هذا نتساءل، إذا كان الحال كذلك، وكانت كل قراءة هي قراءة علي حرف واحد، فما الذي يمنح هذه القراءة الجزئية صحتها المباحة بمقتضي ما نفهم عن الحديث؟

هنا نصل الي معني الغفران، والتهوين علي الأمة، في الحديث. حين أباح الرسول مبدأ تعدد القراءات، بدأ قارئ القرآن حر الاختيار، ناشط الفاعلية في إدراك معني النص. فالحديث لا يبين لنا فيم كان اختلاف قراءة عمر بن الخطاب عن قراءة صاحبه، ويكتفي بقرأر مبدأ الحرية للطرفين. ولكن هذه الحرية المتاحة لقراء القرآن -هي عند التأمل مرتبطة في سياق الحديث بالغفران، مما يجعلها تبدو كالذنب المغفور، أو كالمباح الداخل في إطار الرحمة بالخلق «اللهم اغفر لأمتي». ما راجعنا معني الغفران في المعجم العربي وجدناه يعني من جهة: ستر العيوب، ومن جهة ثانية: إصلاح الأمر بما يجب أن يكون عليه.^(٢١) وكان الغفران في النهاية يضع القراءة الحرة للأفراد في إطار قصورها التاريخي، ويقدرها من حيث هي اجتهاد لتجاوز هذا الموقف التاريخي إلى ما هو متعال عليه، في ذات الوقت، فقارئ القرآن لا يطابق بين رصيده الثقافي التقليدي وبين ما يقرأ فحسب، ولكنه يحاول إزاء غموض النص أن يتساءل عما يخفى عليه من معناه، ومن ثم يمارس من خلال هذا السؤال طبيعته الإنسانية الطامحة إلى تجاوز المعروف إلى البحث عن المجهول. وهكذا - فقط - تدخل القراءة الفردية الحرة في إطار النفع العام والمعنى المستقبلي، وتتجاوز حدودها الضيقة الأنانية القاصرة إلى ما هو أبعد، وبالمثل يتعالى الغفران المرجو من قبل رسول الله بقراءات الجماعات كلها من ابراهيم وحتى الخلق جميعا، إذ يضعها في إطار واحد (وليس إطارا وحيدا متطابقا) يجمعهم كدحا إلى المقدس. أما القراءة الحرة غير المرتبطة بغفران فهي تلك التي تطابق بين حريتها في القراءة ومصالحها الخاصة أو بين حريتها وبين ما تفرضه من معلومها التاريخي الضيق، ولا تتجاوز إلى التساؤل عن الأصلح، ولولا هذه المسافة الهائلة التي يضعها النص القرآني المقدس بين التاريخي والمطلق، لما أمكن بحال أن يتم أي تجاوز أو اجتهاد لقراءة مختلفة أو أفضل.

هكذا يبدو لنا الحديث وكأنه يبيح القراءة الفردية الحرة لكلام الله، في إطار ثلاثة شروط: شرط تزامني وفق ثقافة الأفراد واجتهادهم للفهم في الحقة الواحدة، فهذه القراءة المتنوعة علي سبعة أحرف ممتدة بين عمر وصاحبه والعجوز والغلام. وشرط تعاقبي وفق السياق التاريخي للقراءة فهي متاحة منذ (إبراهيم) وحتى (الخلق جميعاً). وشرط متعال جامع وفق النوايا والغايات، فكلها تجمعها إرادة التعالي الي وجه الله كل حسب ما تيسر له. هكذا نري أن روايات الحديث علي اختلافها، تقوم بوظيفتين معا: وظيفة تشريعية تبيح تعدد القراءات، ووظيفة معرفية غرضها التعريف بقراءة القرآن وشروطها. ومن ثم كانت اجتهادات المسلمين في تفسير القراءات السبعة علي معني التوسعة علي الخلق أو علي معني الحصر استجابة لهاتين الوظيفتين. وكانت مثل هذه التفسيرات بدورها نواة لنشاط معرفي واسع شمل علوم اللغة والبيان والبلاغة والتفسير والقراءات. الخ كما سوف نري. غير أن هذا النشاط المعرفي الإنساني بوصفه علاقة جديدة بالمقدس ما كان يمكن أن ينجز إلا بفضل القراءة الثانية للقرآن التي تمت في عهد الصحابة.

نتائج إقرار مبدأ تعدد القراءات بين الإيجاب والسلب

يعلي مبدأ تعدد القراءات من قيمة الفرد وحرية ومسئوليته، في نفس الوقت الذي يؤدي إطلاقه الي الاضطراب وفوضى الفهم. فقد كان هذا المبدأ وراء تكفير المسلمين بعضهم لبعض بموجب القراءات المختلفة لكل منهم. وكان الوعي الشفاهي القبلي الجاهلي -الذي تنافس بموجبه شعراء القصيدة الجاهلية النموجية- قد سار مسيرته في اختلاف القراءات بين الأفراد الملتزمين حول النص القرآني في مجتمع لم ينتقل الي الطور الكتابي بعد، فأورثهم بدلاً من النزال والمخاصمة القبلية تكفير بعضهم بعضاً. ومع ذلك كان من حسن الحظ أن حرية المسلمين في القراءة لم تكن تعدو الاختلاف في اللهجة أو

الحركات أو بعض الحروف والكلمات كما سبق وأن بينا في تفسير المفسرين للقراءات السبع. ذلك أن الوعي الشفاهي بطبيعته يتيح تغييراً محدوداً في إطار الصيغة، ولا يتيح تغييرات كبيرة أو جوهرية في النص المحفوظ.

وبهذا نصل الي أن كتابة القرآن قد حققت الشرط الأول للنزعة الإنسانية وهو تدوين المعارف التراثية الإنسانية السابقة عليه. غير أن هذا التدوين سرعان ما انقلب الي تقديس لهذا التراث. ومع مبدأ تعدد القراءات الذي أقره الرسول تحقق الشرط الثاني من شروط النزعة الإنسانية الإسلامية، وهو الارتضاع بقيمة الفرد. فكل شخصية تحتوي بذاتها علي خصوصية جديرة بالعزة والاحترام. لأنها قادرة علي المبادرة وعلي إبداع المعني، وعلي الدخول مباشرة في علاقة مع المقدس دون وساطة من خلال القراءة. ولكن ذات الإنسان ليست بالضرورة ذاتاً خيرة صادقة. ولهذا أدت حرية القراءة الي كثرة الاختلاف والي التزييف والتعصب. كان لابد إذن من قراءة جديدة للنص تضعه في إطاره المحكم المكتوب، حتي لا يفقد الكتاب الديني أية موضوعية ممكنة. فقد كان الهاجس الذي أرق المسلمين وقد كفلت لهم حرية القراءة، هو كيفية التوفيق بين الالتزام والحرية، بين وحدة أمة المسلمين وتويع إبداع أفرادها، بين جلال حفظ المقدس وترقي الجهد الإنساني لقراءته. وكيف لا يقلقون وقد ألزموا قراءة القرآن، وألا يتأتوا كتابهم ودينهم عبر وسيط. ومن ثم كانت السلطة التي اجتهد المسلمون علي صناعتها بموجب هذا الإشكال هي سلطة معرفية موضوعية منظمة ضابطة للقراءة. فما عاد من الممكن أن تظل حرية القراءة مجرد حساسية وتذوق فحسب، أو تعبير عن عصبية ومصالح فردية، تجنب بالقائمين عليها الي مزاوله مشوهة للنص. من هنا كان اجتماع الرأي منذ عهد أبي بكر، وحتى عهد عثمان بن عفان علي قراءة جديدة للنص حافظه لطابعه الكتابي بما يسمح لألية تعدد القراءات في النهاية بالاستمرار دون أن تصبح مادة للقتال وتكفير الرأي. كان من المهم الانفتاح بالقرآن علي أفق جديدة من التأويل الكتابي. وبذلك بدأ المسلمون من خلال القراءة الثانية مسيرة لتأسيس المجتمع الإسلامي الأممي الذي تتلاقح فيه المعارف لتلد جديداً من خلال تحديد لمشارف الكتاب المقدس المعني بتعدد القراءات. بدلا من المجتمع القبلي الذي تتكرر فيه المعارف لتعاود صراعها الأبدي.

ب - القراءة الثانية للقرآن، جمع القرآن بين دفتين وتوحيد الأمة

أقصد بالقراءة الثانية للقرآن، تلك القراءة التي حددها عثمان وجماعته للنص القرآني، وأثبتوها في نسخ مكتوبة، وزعت علي الأمصار الإسلامية. ونظراً لأهمية هذه القراءة وما دار حولها من جدل حاد قديماً وحديثاً، فسوف أعرض أولاً ما ورد بشأنها من أخبار، ثم أقدم لما ترتب علي هذه القراءة التاريخية من نتائج تزكية الوعي الكتابي بالقرآن، وما لازمه من قيم إنسانية.

الأخبار

- روي عن زيد بن ثابت قال، أرسل إلي أبو بكر مقتل أهل اليمامة، فإذا عمر بن الخطاب عنده فقال أبو بكر: إن عمراً أتاني فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإنني أخشي أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإنني أري أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال عمر: هو والله خير. فلم يزل عمر يراجعني حتي شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأي عمر.

- قال زيد: وقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا تهتمك، وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فتتبع القرآن واجمعه. قال زيد: والله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان بأثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن.. فتتبع القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حتي وجدت آخر التوبة "لقد جاءكم مع أبي خزيمة الأنصاري الذي جعل النبي صلى الله عليه وسلم شهادته بشهادة

رجلين، لم أجدها مع أحد غيره، فالحقتها في سورتها، فكانت الصحف عند أبي بكر حتي توفاه الله، ثم عند عمر حتي قبض، ثم عند حفصة بنت عمر.

- إنما حمل عثمان الناس علي القراءة بوجه واحد علي اختيار وقع بينه وبين من شاهده من المهاجرين والأنصار لما خشي الفتنة عند اختلاف أهل العراق والشام في حروف القراءات والقرآن. وأما قبل ذلك فقد كانت المصاحف بوجوه من القراءات المطلقات علي الحروف السبعة التي أنزل بها القرآن. ولم يحتج الصحابة في أيام أبي بكر وعمر الي جمعه علي وجه ما جمعه عثمان، لأنه لم يحدث في أيامهما من الخلاف فيه ما حدث في زمن عثمان، ولقد وفق لأمر عظيم، ورفع الاختلاف، وأراح الأمة^(٣٢)

وتجمع الروايات علي أن زيد بن ثابت كان قد عرض علي الرسول العرضة الأخيرة القرآن، ولذلك اعتمد عليه أبو بكر في جمع القرآن، كما اعتمد عليه عثمان في كتابة المصحف. كما روي أن عثمان أرسل إلي حفصة فبعثت إليه بما جمعه أبو بكر من صحف القرآن. ثم أرسل إلي زيد بن ثابت وإلى عبد الله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبد الرحمن بن الحارث فأمرهم أن ينسخوها في المصاحف، ثم قال للرهط القريشيين الثلاثة ما اختلفتم فيه انتم وزيد فاكتبوه بلسان قريش فإنه نزل بلسانهم. وفي روايات أخرى، قيل أن عثمان خطب في الناس، وعزم علي كل رجل عنده شيء من كتاب الله ليجاء به، فكان الرجل يجيء بالورقة والأديم فيه القرآن حتى جمع من ذلك كثرة، ثم دعاهم رجلا رجلا فناداهم أسمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم. فيقول نعم، فلما فرغ عثمان من ذلك، قال: من أكتب الناس؟ قالوا: كاتب رسول الله زيد بن ثابت قال فأبي الناس أعرب؟ قالوا: سعيد بن العاص، قال: فليمل سعيد وليكتب زيد^(٣٣)

كما تجمع الروايات علي أن حذيفة بن اليمان قد استغاث بالخليفة عثمان بن عفان أن يدرك المسلمين، فقد اشتدت المجادلات العنيفة بينهم حتى أوشكت أن تصبح اشتباكاً مسلحاً بين الجنود العراقيين والجنود السوريين عندما اجتمعوا في فتوح أرمينية وأذربيجان فتذاكروا القرآن فتعصب كل فريق لقراءته متمسكاً بمصحف الصحابي الذي أخذ عنه^(٣٤)؛

تأويل الأخبار

في هذه الأخبار نجد أفراداً كثيرين - منذ عهد أبي بكر وحتى عهد عثمان بن عفان - وقد اشتركوا فيما أسميه بالقراءة الثانية للقرآن. لقد تم تأليف القرآن (أي جمع الآيات في سور) في زمن النبي. أما فكرة جمع القرآن في مصحف، فتعزي الي عمر بن الخطاب. وتم الجمع في زمن أبي بكر، فكان أول جامع لجملة القرآن، (أي أنه جمع الأوراق التي كان القرآن منتشرًا فيها وربطها بغيط حتي لا يضيع منها شيء). أما نسخ القرآن في مصاحف وترتيب سور ووضعه أسمائها، فقد تم في عهد عثمان بن عفان (أي أن عثمان جمع ما كان منسوخاً من القرآن، وما كان مثبتاً منه في صدور الرجال، وذلك كله بمشورة من حضره من الصحابة مثل زيد بن ثابت وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وأبي زيد وغيرهم، قاصداً جمعهم علي قراءة واحدة ونسخة واحدة، وإلغاء ما عداها وحرقه). ويرجع أمر تسمية هذه النسخة المجموعة والمكتوبة باسم المصحف الي جماعة المسلمين في عصر عثمان^(٣٥)، حتى بدت هذه القراءة الثانية بمثابة تشكيل للجنة كتبت نصاً موحداً للقرآن^(٣٦)

والمتمثل لعملية القراءة التي تمت في عهد عثمان يري أنها حركة تجديد للقراءة فيها جرأة وإبداع، ساهمت فيها مجهودات فردية ضخمة، ولا تعني جودة الفكرة انقطاعها التام عن الأداء الأصلي للنص، وإنما يمثل قيامها-في تقديري- أصعب عملية تحقيق للأداء القرآني المتنوع الذي أباحه الرسول. وتكمن الجودة والإبداع في كونها قراءة شاقة تمت وفق إجراءات غاية في الصعوبة، اعتمد فيها علي العاملين معاً: الكتابي والشفاهي. إذ تم عرض ماكان يحفظه الصحابة من القرآن علي ما نسخته النسخ من آياته في صحف متفرقة عند الكتبة، ومقارنة كل ذلك بالنسخة الجامعة للقرآن التي كانت موجودة لدي حفصة ابنة عمر بن الخطاب. ومع ذلك فهذه القراءة وإن شابها تجنب من قبل عثمان لقراءة ابن مسعود وآخرين، إلا

أنها من جانب آخر قد اتسمت بكثير من الموضوعية العلمية التي تمثلت في اجتهاد بالغ للأخذ بآراء الصحابة والحفظة والكتبة، وجمع شتات المنسوخ من القرآن من عند كل ناسخ والاستماع الي جل المحفوظ، والمطابقة والتوفيق بين المحفوظ والمكتوب. كما لم تكن المواد المقدمة من قبل الحفظة والكتبة محل ثقة عمياء، وإنما كانت محل استقصاء، وتتبع لأكثر من شهادة، فإن الصحابة كانوا لا يحسنون التهجي، وقد يكتبون غير ما يقرءون علي وجه من وجوه الكتابة، أو يكتبون بحرف من القراءات^(٢٧) كما لم يكن القرآن جميعه في متناول الصحابة يستطيعون أن يفهموه -إجمالاً وتفصيلاً- بمجرد أن يسمعوه، وليس بصحيح ما يقوله ابن خلدون من أن القرآن نزل بلغة العرب وعلي أساليب بلاغتهم، فكانوا كلهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه.. فليس كل كتاب مؤلف بلغة يستطيع أهل اللغة كلهم أن يفهموه.. لأن فهم الكتاب لا يتطلب اللغة وحدها، وإنما يتطلب درجة عقلية خاصة تتفق ودرجة الكتاب في رقيه.. هكذا كان شأن العرب أمام القرآن، فلم يكونوا كلهم يفهمونه إجمالاً وتفصيلاً وإنما كانوا يختلفون في مقدار فهمه.. كما لم يدع أحد أن كل فرد في أمة ما يعرف جميع ألفاظ لغتها، وقد روي عن عمر أنه لم يعرف معنى أبا ومعني التخوف. كما اختلف الصحابة في تفسير معني الآيات.. ولم يكن شائعاً في عهد النبي حفظ القرآن جميعه.. وكان حفظ القرآن موزعاً علي الصحابة^(٢٨) هذا علاوة على أن خطوط الكتابة في ذلك العصر الشفاهي لم يكن قد استقام لها الوضع والضبط اللازمين لتحديد ما يقرأ وحتى هؤلاء الذين كانوا يكتبون الوحي لم يكونوا مهرة في الكتابة. ولا كتابتهم سائرة على نمط واحد، ولا خاضعة لقوانين الإملاء فكتبوا لا أدبجته بزيادة ألف وكذلك لا أوضعوا، وكتبوا بأيدي بيضاء، وكتبوا، امرأة فرعون وقرت عين لي ولك، بتاء مفتوحة، وحذفوا الألفات من مواضع مع تساويها في نظر الإملاء، وسبب ذلك كما يعلمه ابن خلدون ضعفهم في صناعة الخط، وأنهم لم يبلغوا حد الإجادة فيه^(٢٩) وقد ادي خلو الخط العثماني من التشكيل والنقط واختلاف خطوط النساخ وخطأ بعضهم، الي اختلاف القراءات، فمثلاً قرأ ابن عامر وعاصم وحمره والكسائي وخلف بالزاي: كيف ننشزها (في سورة البقرة ٣٥٩)، والباقون بالراء المهمله، من أنشئ الله الموتى: أحياهم.. ومثل قولهم الله الغفور، وإن الله هو الغفور^(٣٠) أما ترتيب السور فهو ترتيب المصحف العثماني بدأ من بالفاتحة وانتهى بالناس. وكان ثمة خلاف الصحابة في ترتيب السور. فالسور الأربع المدينيات الأولى من ترتيب المصحف العثماني، وإن كان مصحف ابن مسعود قدمت فيه سورة النساء على سورة آل عمران، وترتيب بعضها بعد بعض ليس أمراً أوجبه الله، بل أمر راجع إلى اجتهادهم واختيارهم ولهذا كان لكل مصحف ترتيب. ولكن ترتيب المصحف العثماني اكمل^(٣١) وفي هذا المصحف رتب السور ترتيباً تنازلياً من حيث الطول باستثناء سورة الفاتحة، التي افتتح بها الكتاب.

وأياً كان الرأي -في النهاية- في مدي مطابقة هذه القراءة للنص الأصلي كما قرأه وكتبه رسول الله، فإننا لا نستطيع أن تغفل أموراً أساسية منها: أن القراءة الثانية للقرآن لم تكن قراراً تعسفياً عشوائياً، فهذه قراءة تمت فيها الموازنة بين قراءة الرسول وقراءة المسلمين في حياته ومن بعده، علي اختلاف هذه القراءات وعلي تقاربها. ولو كان الأمر يسيراً وواحداً لما احتيج لكل هذه الجهود للاتفاق علي أداء قرائي وكتابي واحد للقرآن، ولما احتاط زيد بن ثابت في الاستماع لشاهدي عدل علي الأقل حتي يستوثق من صحة القراءة، ولما استبعدت قراءات بأكملها، وأقرت أخرى.

كما أن بالملاحظة مثل هذه القراءة لم تقم علي دعوي عصمة حافظي القرآن من التحريف والنسيان والخطأ (كما في دعوانا اليوم) وإنما قامت علي أساس التحقيق وعلي هذا لم يكن قطع الرأي أمراً يسيراً، وإنما تم الاتفاق علي نسخة واحدة للقرآن وفق عمليات - جد رائدة في الثقافة العربية - من المضاهاة والموازنة بين المكتوب (الذي لم يكن محدداً بعد التحديد بالتقييد والتشكيل والترقيم والتصنيف للسور بالشكل الذي نعرفه الآن)، والمحفوظ (الذي تراوح بين تعدد اللهجات، وتحريفات الذاكرة، واختلاف أداء المعني المفهوم عن النص بين الحفظة). نحن إذن بإزاء مشروع تحقيق قرائي هائل اجتمعت عليه الأمة

وشكله تنوع مجهودات أفرادها لإعادة قراءة القرآن.

على أنه من الجدير هذا الإجراء قد تم في زمن قريب من حدث الوحي أي بعد حوالي بضع عشر سنين من وفاة الرسول (إذ توفي الرسول عام ٦٣٢ م، وتم الجمع في عهد أبي بكر ٦٣٢-٦٣٤، والنسخ في عهد عثمان ٦٤٦-٦٥٦). ويرجح أن الجمع والنسخ الذي قام به عثمان وجماعته قد تم في عام ٣٠ هـ أي بعد العرضة الأخيرة علي الرسول عام ١١ هـ بتسعة عشر عاماً^(٣٣)، هو زمن لا يدع مجالاً كبيراً في التشكيك في ذاكرة الحفظ، كما هو الحال مثلاً بالنسبة للذاكرة الحافظة للحديث الذي جمعه البخاري بعد حوالي ٢٠ سنة بعد وفاة الرسول). فتحن نستطيع أن نتذكر بسهولة نصاً حفظناه منذ بضع عشرة سنين حتي في إطار وعينا الكتابي الحديث. كما أن حرية المسلمين في القراءة التي أتاحتها الرسول لم تكن تعدو الاختلاف في اللهجة أو الحركات أو بعض الحروف والكلمات كما سبق وأن بينا ولاحظنا في تفسير المفسرين للقراءات السبع. ذلك أن الوعي الشفاهي بطبيعته يتيح تغييراً محدوداً في إطار الصيغة، ولا يتيح تغييرات كبيرة أو جوهرية في النص المحفوظ.

وأخيراً علينا أن نري أن المادة الأصلية المكتوبة كانت مادة متاحة للقراءة منذ الوحي بها كما سبق وأن أشرنا لذلك مراراً. وأنه ما كان ممكناً أن تقوم هذه الحركة العلمية أصلاً ما لم تكن هناك نسخة أساسية مكتوبة للنص وإباحة لقراءته. إن قراءة القرآن علي النحو الجامع الذي أقره عثمان وجماعة المسلمين لم يكن سيراً علي تقليد سابق، ولا سنة معروفة عن النبي، وإنما هي قراءة تحقيق جديدة للنص القرآني المكتوب والمحفوظ، اقتضتها ضرورة علمية لتجاوز الوعي الشفاهي، واقتضاها الظروف التاريخي الطارئ المتمثل في مقتل معظم الحفظة في حروب الردة ودخول أهالي البلاد المفتوحة ممن لا يحسنون القراءة بالعربية في الإسلام، بل واختلاف قراء العربية المجيدين لها فيما بينهم.

وقد نتج عن هذه القراءة الجماعية الشاقة، جمع القرآن بين دفتين وترتيب سوره ووضع أسمائها، وتحديد أدائه بلفة قريش. وهذه كلها جهود إنسانية نجحت - في تقديري - في تحديد المشارف التي تتحرك من خلالها كل قراءة. وأهم من كل ذلك كان في مثل هذا الاجتماع تجنباً لتفتت اللغة بين اللهجات المتباينة، وتحقيق لمصلحة أمة أرادت التخلص من ميناها القبلي الشفاهي والدخول في رحاب المجتمع المدني الكتابي بمقتضي دينها الجديد. إذ كانت هذه القراءة الثانية للقرآن حصيلة الشعور العميق لدي أبناء الأمة (وليس القبيلة)، بما يوحدهم من قيم روحية ومعرفية وإنسانية جديدة. مما انعكس علي قراءتهم للنص، فمضوا به الي مجال النفوذ اللغوي، جامعين له مزايا النص الكتابي من جهة، ومزايا اللغة المركزية التي يتوحد حولها أبناء الأمة من جهة ثانية: فاللغة المكتوبة باقية في حين أن المنطوقة زائلة، وهي المادة الوحيدة الموثوق بها، والتي من الممكن نقلها عبر مسافات بعيدة علي عكس المنطوقة. وإن وجود دعائم التوحيد بشكل واسع وقوي بين جماعة ما يبرز ما يسمى باللغة الوطنية، وهذه اللغات الوطنية، تتكون في معظم الأحيان إما من لهجة معينة اختيرت لتقوم بوظيفة عامة، وإما من مجموعة من اللهجات طُفّت علي السطح، أو حدث توفيق بينها كحل وسط. ويحدث هذا عادة استجابة لحاجة ملحة في التفاهم العام

ولكن يجب أن يؤخذ في الاعتبار أن الصيغة المكتوبة تقوم بدور هام في تعطيل تيار التغير الذي يلحق لغة الكلام بسرعة. فإن لغة الكلام إذا تركت وشأنها تكون عرضة لتغيرات طبيعية فطرية تبعدها عن المركز تبعد عن نفسها بسرعة خلال الزمن وتظهر في شكل لهجات عبر الزمن. وكلا العاملين (التطور الفطري والانقسام الي لهجات) يعوق تحقيق الغاية العملية للغات وهي الاتصال. أما الصيغة المكتوبة فهي بفرضها مستوي معيناً من الصواب - مهما كان تعسفياً - تعطل حركة هذين العائقين وتقلل من فعاليتها. اللغة المكتوبة إذن تساعد علي تحسين وسائل الاتصال - حتي في مجالات التفاهم الشفوي - بين أعضاء الجماعة اللغوية الواحدة. إن فائدتها - علي الأقل - تتمثل في إضفاء روح اللغة الأدبية المشتركة - التي تتمتع باهتمام الدارسين - علي اللغة المتكلمة ليسهل التفاهم بها، وإلا فمن المشكوك فيه أن يتمكن

رجلان.. أحدهما من الشمال والآخر من الجنوب من أن يتفاهما بسهولة. (٣٣)

وإذا ما تأملنا هذا النص لعالم اللغة ماريو باي، نجد أن هناك -في الحقيقة- نوعين من الوحدة اللغوية عند أي جماعة إنسانية: وحدة لغوية طاردة عن المركز، ووحدة جاذبة إليه. فهناك حد أدنى من الاتفاق اللغوي بين أي جماعة، وحد أقصى من هذا الاتفاق. ولكل منهما وظيفة مختلفة عن الآخر، الحد الأدنى من الاتفاق اللغوي يفري بالتمرد على المركز اللغوي والتشعب إلى لهجات. أما الحد الأقصى فهو يستوعب اختلاف اللهجات في إطار المركز الجامع. وقد كانت اللغة العربية الرسمية الجامعة للقبائل العربية قبل الإسلام في أسواق قريش -في رأيي- هي لغة الوحدة الطاردة المطورة للهجات القبائل. ولم تكن لغة قد اتفق بين القبائل على أن تكون أداة توحيدهم وغايته كما يري معظم المؤرخين. وأياً كان الأمر فهو في حاجة إلى المزيد من التدقيق والدرس. ولكن ما نلاحظه في هذا المقام هو أن اللغة العربية الرسمية التي حفظها الوعي الشفاهي الجاهلي، كانت لغة الوحدة الدنيا الباعثة على التعصب للأقوي، أو الوحدة التي تنطلق منها قصائد القبائل في تنافسها المتأخر. في أنه في المجتمع القبلي الجاهلي لم تكن هناك لغة واحدة، وإنما كانت هناك عدة لهجات ذات نفوذ مثل لهجة قريش وقيس وتميم وأسد، ثم هذيل وبعض كنانة وبعض الطائيين، وقد اعتمدت هذه اللهجات عند علماء اللغة والنحو فيما بعد بوصفها لهجات رسمية. وفي تقديري أن ماندهم باللغة المشتركة كان من صنيعه المسلمين وقد أتاهم كتاب يوحد أكثر مما هو واقع الأمر في الجزيرة العربية قبل الإسلام. ولذلك عكف المسلمون على تبيان معالم هذه اللغة المشتركة اعتماداً بصفة أساسية على لغة قريش التي منها رسول الله، وعلى جمعهم لكل لهجات العرب المستخدمة. من أجل ذلك ظهر ما سماه اللغويون المحدثون بخلط اللغويين القدامى بين اللغة الفصحى واللهجات، وما سموه بمشكلة أخذ اللغة عن كل العرب حتى الأطفال والمجانين والنساء. حتى بدت اللغة العربية التي ضمها المعجم العربي أوسع بكثير من اللغة الرسمية التي تعارف عليها نقر من الجاهلية عرف بالخاصة الذين كانوا يختلفون فيما بينهم أيضاً لحناً ولهجة، ولكنها بدت في النهاية موضوع اجتهد المسلمين في جمع لغات العرب ودأبهم على اصطناع لغة مشتركة منسجمة وموحدة. وذلك لما وعوا أهمية الاتفاق على لغة مشتركة مكتوبة ينسخ بها القرآن. فالوحدة اللغوية الرسمية الجاهلية كان يوازنها في الطرف المقابل الصراع المتعصب المتقاتل بين القبائل الذي فتتها إلى لهجات، في حين أن ثبات النص القرآني بين دفتين في عهد عثمان سوف يوازنه في الطرف المقابل محاولات المسلمين للبحث والمعرفة الجامعة لكافة اللهجات، كما سوف يوازنه البحث عن القواعد والمعجم الذي يكفي تنوعاً لقراءة النص القرآني بين الأفراد والجماعات.

بعد نسخ القرآن على هذا النحو من التحقيق بدت اللهجات لدى علماء المسلمين وكأنها تنويعات على اللغة الرسمية أو سلسلة من الخصائص المحلية غير المتناهية مع بعض ملامح مشتركة من ناحية، وملامح متباينة من ناحية أخرى^(٣٤)، وبهذا النسخ أيضاً أمكن توظيف التنويعات الدلالية الحاصلة من اختلاف الاستخدام اللغوي للأفراد والقبائل لخدمة اللغة العربية المركزية. ومن ثم أصبح الاختلاف اللغوي الجاهلي الرسمي والهامشي اللهجي كله مستثمراً لصالح اللغة المهيمنة مثيراً لها ومعيناً على فهمها. وعلى هذا أرى أن الوحدة اللغوية المكتوبة المتفق عليها لنسخ القرآن، كانت وحدة جاذبة للتألف والانطلاق العلوم: فهي تجمع بين مبتدأ اللغة الجامعة على الحد الأدنى من التفاهم بين جماعة ما قبل الإسلام وإرادة منتهي الفهم لهذه اللغة.

فالصيغة المكتوبة للنص القرآني قامت بدور معطل للتغير اللهجي، إلا أنها لم تعق نمو اللغة ولم تؤد إلى جمودها بموجب أمر القراءة بعبارة أخرى كانت كل قراءة جديدة للكلمات في النص الديني تعتمد بالضرورة وبالموازاة لها على كل إضافة إبداعية جديدة لاستعمال الأفراد وتنوع ابتكاراتهم. بهذا المعنى كان نسخ القرآن نصاً مفتوحاً محفزاً للقراءة والكتابة، ومعوقاً لتفتت الأمة اللهجي في ذات الوقت. فالهيمنة اللغوية الثابتة للنص يحييها عامل التغير القرآني والإبداع المعرفي بكل ما يقتضيه من

اجتهاد إنساني، علي هذا نفهم كيف يصبح تعطيل الاجتهاد والقراءة عملاً موازياً للفتت اللهجي وتحلل اللغة المشتركة.

نتائج توحيد الأمة حول "المصحف" بين الإيجاب والسلب

بعد هذا التحليل، ربما تتضح لدينا الرؤية، لنجد أن الذين يرون في قرار عثمان ابن عفان وجماعته تعسفاً لا يدركون معنى الاتفاق العلمي وإرادة التوحد الروحي للأمة حول قيم إنسانية جديدة مشتركة، ولا يحسنون قراءة ما أوردته الأخبار عن مشقة هذه القراءة ومعناها البعيد. كما نري أن الذي يرون في قراءة عثمان وجماعة المسلمين في عصره تقليداً راسخاً، لا يدركون أن نسخ القرآن بهذه الصورة كان تجديداً لقراءة النص بما يوازي بين قراءة الرسول وبين تعدد قراءات المسلمين لكتابة نص موحد. كما يجانب الصواب هؤلاء الذين يرون في قراءة عثمان القراءة النهائية والحاسمة للنص القرآني، إذ توالى عليها العديد من القراءات والجهود لضبط النص حتي وصل إلينا في شكله الحالي من الخط والتلاوة.

وها نحن نري هذه القراءة المحورية الكبرى للقرآن في تاريخ الثقافة الإسلامية، وقد أريد بها تحقيق الشرط الثالث من شروط النزعة الإنسانية الإسلامية، وهي إثناء الفرد الي الجماعة. فإذا ما كانت كتابة القرآن قد استدعت تقييد الآثار والأخبار الماضية بالكتابة، بما يجعل الماضي مخزوناً ثقافياً صالحاً للمعرفة وللتجاوز. وإذا كان إلزام القرآن للمسلم بالقراءة -مقترباً بمبدأ تعدد القراءات- قد تعالي بقيمة الفرد الإنسان بما يكفل حريته ومسئوليته، فإن مبدأ الاتفاق علي ما يفيد الأمة كان تنويجاً أو تثقيفاً لهذه الجهود والحريات الفردية بما يطوعها في سبيل القيم الكبرى المشتركة. فلا يكفي للإنسان كي يكون إنساناً أن يكون حراً ومريداً فحسب، وإنما أن تكتمل هذه الحرية والإرادة بانتماؤه للآخر ولقيم تعلو علي قصورا أو غرورا حتي نجاح شخصه ومصالحه الخاصة. وهذا بالضبط هو ما يعرف «النزعة الإنسانية»: إذ يطلق لفظ إنساني علي كل من يهتم أو يتخذ هدفاً له الصالح العام لجميع البشر^(٢٥). ويجب التنويه أن الهدف العام هنا ليس تنسيقاً بين المصالح الفردية بقدر ما هو تعال بالجميع الي حد القاعدة الذهبية الأخلاقية والتي يتم بها معرفة الله، هذه القاعدة التي تقوم علي أساس تحقيق المنفعة من خلال التضحية بالنفس، أو الاجتهاد دون انتظار الجزاء.^(٢٦)

علي أن القراءة الثانية للقرآن -من جانب آخر- قد اتخذت ذريعة لتفتيت وحدة الأمة فيما يعرف في التاريخ الإسلامي بالفتنة الكبرى. في هذه الفتنة التي تلت مقتل عثمان وانجاز القراءة الثانية للقرآن، انقسم المسلمون شيعاً ما بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن سفيان وعائشة. ذلك أن مركزية وهيمنة النص القرآني التي قد وضعت أسسها كما سبق التوضيح، لم تحتفظ فقط بالدور الكتابي الإيجابي لها، ولكنها أبقت علي الجانب السلبي للكتابة بوصفها سلطة، كما أبقت علي غير قليل من ملامح الوعي الشفاهي الجاهلي ليصبح النص المكتوب حجة قوية للتعصب للرأي. فالتنوع لم يعد قاصراً علي التنوع في الأداء الشفاهي للنص، وإنما تحول الي اختلاف في التأويل للنص المكتوب.

فقد كان قوام فتنة الخوارج وعلي ومعاوية تأويلات متضاربة للنص القرآني المكتوب، وليس مجرد أداء شفاهي مختلف. واعتقد الخوارج - أنهم وحدهم فيما وضعوه من نظرية في الخلافة، والخروج عن التحكيم، والظعن في أصحاب الجمل طلحة والزبير وعائشة، جديرون باسم الخوارج المشتق من آيات الكتاب الكريم. فهم يعتبرون أنفسهم المقصودين بقوله تعالي: ومن يخرج من بيته مهاجراً الي الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره علي الله. وسموا أنفسهم بالشرارة: ومن الناس من يشتري نفسه ابتغاء مرضاة الله، يتأولون القرآن لصالحهم ويكفرون من عداهم. وبذلك بدأت مرحلة طويلة في تاريخ الثقافة الإسلامية من التحول بالتعصب الشفاهي القبلي الجاهلي، الي تعصب كتابي تأولي مذهبي.

ومنذ ذلك العهد تم تسييس الدين وإخضاعه لنفس الآلية التي وضعت القصيدة الجاهلية بموجبها في إطار دعائي قبلي. فما معنى رفع المصاحف علي الرماح في هذه الفتنة الكبرى، إن لم يكن الاحتكام لكتاب

الله يقصد به الاستناد لموضع النفوذ أو السلطة الكتابية الكلية للنص، تلك التي يدعي كل سيف حيازتها. فالنزاع بين القبائل الذي عبر عنه تفاخر قصائد الشعراء وهجاؤهم بعضهم لبعض، تحول بموجب الكتاب الميثب الموحد للأمة الي نزاع علي حكم هذه الأمة، والي تقاتل أصحاب التأويلات والقراءات المختلفة للقرآن علي النيابة عن الله ورسوله للحكم، بدلا من تمثلهم لهذه التأويلات جميعاً كقراءات إنسانية للمقدس. وهكذا ظلت النزعة الإنسانية التي أريد تحقيقها بالقراءة الثانية للقرآن (جمع المصحف بين دفتين) قيد التوتر بين ماضيها الشفاهي الجاهلي، ووعدها الكتابي القرآني. وعلي هذا لم يكتف المسلمون بهذه القراءة، وتوالت قراءات أخر ساعية الي الحفاظ علي الطابع الكتابي للقرآن، وعلي الطابع الحيوي الإنساني لقراءته في آن.

ج- القراءة الثالثة للقرآن

ضبط النص وتوارد العلوم المستقلة عنه: تشكيل الضمير الإنساني تمتد ما أسميه بالقراءة الثالثة للقرآن منذ جمع المصحف بين دفتين وحتى أفول الحضارة الإسلامية الذي يؤرخ له المؤرخون بصفة عامة ببداية القرن السادس الهجري «الثاني عشر الميلادي» ولم تكن هذه القراءة الثالثة للقرآن منبئة الصلة بالقراءتين السابقتين، وإنما كانت اجتهدا بالغاً من قبل المسلمين لتجاوز مشكلات القراءة الأولى الحرة وما قد ينحرف بها الي الفوضى المزكية للمصالح الانانية والخاصة للأفراد، ومشكلات القراءة الثانية الموحدة للأمة وما ينحرف بها الي نزاع دوجماتيقي منقائل من أجل السيطرة علي الجماعة. ومع ذلك فما كان من الممكن لنا أن نتصور نهضة هذه القراءة الثالثة للقرآن لولا تراوحها بين شرطي الحرية الفردية والوحدة الجماعية اللذين تم الترسيخ لهما -بموجب القراءتين السابقتين- كقيم قارة في ضمير القارئ المسلم.

ومن ثم حاولت القراءة الثالثة تقديم أطروحتها الخاصة بالموازنة بين الفرد والجماعة في قراءة كتاب الأمة الإسلامية. فتميزت هذه القراءة عن سابقتها بخصيصتين، وهما: الاجتهاد والابتكار الفردي، (فلم يكن ثمة اتفاق علي قراءة موحدة بعينها كما كان الحال بالنسبة لقراءة عثمان)، وخصيصة الانتماء الي الجماعة علي اتساع مناحيها، إذا شارك في هذه القراءة المسلمون علي اختلاف مذاهبهم وأصولهم الجنسية والثقافية والعرقية والدينية والسياسية (فتحددت معالم جديدة لقارئ القرآن الأنقي والأعلم والأكثر اجتهداً بغض النظر عن جنسه ولونه وأصله). وتحركت هذه الموازنة بين الفردي المبتكر والجماعي المتسع بين حدين: الحد الأدنى من الاتفاق وهو ضبط النص القرآني ضبطاً كتابياً محكماً، وحد أقصى غائي وهو الاجتهاد في فهمه واستنباط معانيه وأسراره. وبين الحدين: الحد الثابت والحد اللانهائي، تم توليد العلوم المستقلة عن النص القرآني مثل علوم النحو واللغة والموسيقى والعمارة والفلسفة والرياضة وغيرها من علوم الحضارة الإسلامية. ولم يكن القرآن بهذا المعني كتاباً علمياً أو تشريعياً أو سحرياً، أو كتاباً يحتوي علي كل العلوم أو ينبئ بالنظريات العلمية والأحداث التاريخية الجزئية، وإنما هو كتاب ديني محفز للاستعلام والمعرفة من جهة، ولتشكيل ضمير أخلاقي يتعالي بالمعارف علي اتساعها واستقلالها عنه من جهة ثانية. فالحضور المعرفي في القرآن هو حضور محفز وحضور غائي وليس حضوراً حرفياً للمعارف والعلوم الإنسانية.

بالقراءة الثالثة للقرآن تم انتقال الأمة إلى طور أبعد في وعيها الكتابي، وإلى استحداث تغييرات في البنية العقلية والاجتماعية لمستخدمي اللغة العربية. ذلك أن الثبات الكتابي للقرآن الذي بدأ باستكتاب الرسول للوحي ونسخ عثمان للمصحف بين دفتين لم يكتمل إلا في مرحلة متأخرة حيث تم تشكيل الكلمات وضبط الحروف. وما أن أثبت النص حتى أصبح وسيطاً للمعرفة بالمعني العميق ففي الثبات الكتابي نوع من المحافظة التي تفتح المجال واسعا للتجريب الذهني ولتخزين المعرفة خارج الذهن، إذ أن التحليل المتتابع المطول أصبح أمراً ممكناً فقط مع دخول الكتابة في لا وعي الإنسان، ولذلك تصبغ اللغة من أول

الأشياء التي غالبا ما يقوم أصحاب الكتابة بدراساتها، إن حس الكتابيين بالتحكم في اللغة مرتبط ارتباطا لصيقا بالتحويلات المرئية للغة، إذ كيف يمكن أن يعيش الكتابيون دون معاجم، ودون قواعد نحوية مكتوبة ودون ترقيم ودون كل الوسائل الأخرى التي تحيل الكلمات إلى شئ يمكن أن تبحث عنه أو فيه؟^(٣٧).

بهذا الثبات المنفتح على التجريب والمعرفة لم تعد الجماعة الإسلامية منتمة إلى أسطورة القيم العليا القبلية الواجب تكرارها فيما يشبه الطقوس المستدعية للماضي الدائم، فكل ثقافة إنسانية كما يرى مالفينوفسكي تتحكم فيها أسطورة ما، وهذه الأسطورة هي المؤسسة للجماعة المتواصلة كما يرى بول ريكور، ولكن هذه الأسطورة المؤسسة القابلة للتصديق هي أقرب الأشياء إلى الأيديولوجيا السياسية كما لاحظ كلود ليفي شتراوس، ولها طابع إرهابي وقمعي، إذ تعتمد على بلاغة الإجماع وعلى ضمنية تثبيت الماضي واستهلاكه كما يرى جان فرانسوا ليوتار، ولكن المجتمع العربي تحول بالقرآن إلى منظومة معرفية كبرى ميزت حضارته الإنسانية المبدعة وهي «منظومة قراءة القرآن»، وقد حقق القرآن المقروء ميزة الوصل بين الجماعة المومنة به وميزة إبداع الأفكار المتجددة، فالقيم هنا ليست كامنة وراء النص ولا في البنية الظاهرة له، ولا في السياق المعاش الذي نزل فيه، وإنما هي منبسطة أمامه تتطلب القراءة والاستكشاف. وذلك لأن الكتابة تحدث في الخطاب تغيرا أساسيا، إنها تلغي مسألة المرجع كتجربة حياتية معاشة، لصالح المعنى القائم على شبكة من العلاقات الداخلية في النص ذاته، بين الرسالة التي تحملها الكلمات وبين المعنى المسكوت عنه والمختفى، وبين تراكب عدة طبقات من المعنى، أو حتى الارتباط الخاص بين عدة شفرات خارجة عن النص وقد استعيد توظيفها من داخل بنية النص ذاته، الكتابة لا تلغي الوظيفة الأساسية للخطاب (المنطوق والمكتوب) والتي تتمثل في قائل يقول شيئا لآخر عن شئ ما، ولكن الكتابة تحول هذه الوظيفة من إطارها الشفاهي الذي يواجه فيه المتكلمون بعضهم بعضا، ويشيرون إلى العالم المحيط بهم الذي يشتركون فيه، إلى إطار متعال، تواجه فيه الكلمات كل من يستطيع القراءة، مشيرة إلى عالم ليس هنا بين المتكلمين، وإنما إلى عالم النص ذاته.^(٣٨).

ونظرا لطول هذه الحقبة التي تحققت فيها هذه القراءة الثالثة للقرآن، سأكتفي - في هذا المقام - بضرب الأمثال على هذه القراءة، والتي تتمثل أهم خصائصها في كونها قراءات فردية طابعها الابتكار شارك فيها المسلمون وغيرهم على اختلاف أصولهم الجنسية والثقافية والعرقية والدينية والسياسية، وعنها تولدت العلوم المستقلة عن النص القرآني، حتى اختفى في بنيتها التحتية القرآن كأصل كتابي محفز لها، وإن طابعها بطابعها الحضاري الإنساني.. وسوف ندرس هذه القراءة وما تولد عنها من علوم إنسانية استقلت عن النص من خلال ثلاثة مداخل تتعلق بالأداء القرآني والخط القرآني والمعنى القرآني.

ضبط الأداء القرآني

أدت محاولات المسلمين المستمرة لضبط الأداء للنص القرآني الي توليد العلوم المستقلة عنه. وقد بدأوا مسيرتهم هذه من خلال توجيه اعتراضاتهم علي "القراءة الثانية" قراءة عثمان وجماعته. إذ احتج عليها فريق منهم - بوصفها قراءة غير مسبوقة، غير تابعة لسنة رسول الله الذي لم يجمع المصحف بين دفتين. واحتج آخرون في المقابل علي حرق عثمان للقراءات الشاذة، فهذا -بحسب رأيهم- مما لم يجزه رسول الله الذي قرأ القرآن بلهجة قريش ولكنه أباح تعدد القراءات وشهد لقراءة ابن مسعود. وعلي هذا رفضها بعض المعاصرين لعثمان بوصفها قراءة محدثة. في حين استبقي آخرون هذه القراءة، وعرفوا فيها طابعها إلهي وحدوي العاصم من الفوضي، ولكنهم وجدوا فيها قصورا يحول دون التمثل الكتابي للنص علي نحو أدق وأكمل، والتمثل البياني للمعني علي نحو أرحب. ومن ثم اختلفت القراءات الخاصة بالأداء في شتي الأمصار الإسلامية التي وصلتها النسخة العثمانية المكتوبة، مما أدي الي اتساع الروايات اتساعا سجلته الكثير من الكتب العربية مثل كتاب التبصرة لابن أبي طالب القيسي والكافي لابن شريح الأشبيلي وغيرهما.

غير أن المعترضين سواء علي الأداء الواحد لقراءة عثمان، أو علي فوضى القراءات، احتفظوا في كل الأحوال بحريتهم في الاعتداد بأكثر من قراءة ولكن في إطار من المعرفة المنظمة. ومن هنا نشأ علم القراءات فقام جهازة الأمة، وبالفوا في الاجتهاد وجمعوا الحروف والقراءات، وعزوا الوجوه والروايات، وميزوا الصحيح المشهور والشاذ. فكان أول من تتبع القراءات وتقصي أنواعها هارون بن موسى القارئ النحوي المتوفي ١٧هـ. وكان أول من صنف فيها أبو عبيد القاسم بن سلام المتوفي سنة ٢٢٤هـ، الذي استقصى منها خمسا وعشرين قراءة. ثم أحمد بن جبير الكوفي، ثم اسماعيل بن اسحاق المالكي صاحب قالون، ثم أبو جعفر بن جرير الطبري، ثم أبوبكر بن عمر الدجوني، ثم أبو بكر مجاهد الذي كان أول من اقتصر علي سبعة قراءات ممثلة لسبعة أمصار: نافع بن أبي نعيم من أهل المدينة، أبو عمرو بن العلاء من أهل البصرة، عاصم بن بهدلة الأسدي من أهل الكوفة وعلي بن حمزة الكسائي من أهل العراق، عبد الله بن كثير من أهل مكة، عبد الله بن عامر الليثي من أهل الشام، حمزة بن حبيب الزيات من أهل الكوفة. ثم قام الناس في عصره وبعده بالتأليف في أنواعها جامعا ومفردا وموجزا ومسهباً، وأئمة القراءات لا يحصون، وقد صنف طبقاتهم أبو عبد الله الذهبي، ثم أبو الخير الجزري في كتابه الشهير «النشر في القراءات العشر»، وأحسن الموضوع للقراءات السبع «التيسير» لأبي عمر الداني و«الإقناع» لأبي جعفر الباذش، وفي القراءات العشر «المصباح» لأبي الكرم الشهرورزي^(٢٩)

وهكذا كانت الاعتراضات - علي قراءة عثمان الواحدة أو علي فوضى القراءات - بمثابة قراءة ثالثة للقرآن مفيدة من جهتين: الفائدة الأولى هي تدوين مختلف القراءات الشاذة للقرآن التي نسبها علماء المسلمين الأوائل لأصحابها. والثانية هي افتتاح هذه القراءات - وقد تم تقصيصها وتصنيفها - لمجال واسع من الاختيارات والدراسات العلمية. فقد قام كل علم القراءات علي أساس تعدد أوجه القراءة والشروط اللازمة لصحة القراءة في تراوحها الواسع بين الجواز والمنع. حتي بات من الضروري أن يلم القارئ بها جميعاً، وألا يتعصب لواحدة منها، وإن كان مخيراً فيما يتبع منها وأما القراءات والروايات والطرق والأوجه فليس للقارئ أن يدع منها شيئاً، أو يخل به، فإنه خلل في إكمال الرواية الأوجه، فإنها علي سبيل التخيير. كذلك لم تكن القراءات الشاذة موضع تهميش أو مصادرة، وإنما عامل إستفادة في تنوير المعاني الفامضة من القرآن ودراسة العربية، فهذه الحروف وما شاكلها صارت مفسرة للقرآن فأدني ما يستتبط منها معرفة صحة التأويل، والقصد من القراءة الشاذة تفسير القراءة المشهورة وتبين معانيها^(٣٠) وهكذا أثبتت قراءة ابن مسعود من خلال مبحث تعدد القراءات، كما تم توجيه القراءات الشاذة فأصبحت فناً، به تعرف جلالة المعاني وجزالتها، وأفردت للقراءات الشاذة كتباً منها كتاب «الحجة» لأبي علي الفارسي، و«الكشف» لمكي و«الهداية» للمهداوي ومن أحسنها كتاب «المحتسب» لابن جني وكتاب أبي البقاء وغيرهم. في المقابل ألفت كتب عدة للحد من حرية القراءة مثل ما ألفه شمس الدين النويري في الرد على القراءات الشاذة، كما حوكم آخرون بسبب تبنيهم لقراءات غير متعارف عليها^(٣١).

وهكذا ساهم علماء التجويد والقراءات بقدر هائل في اتساع العلوم اللغوية. إذ اقتضي رصد أوجه الخلاف بين القراءات، مراجعة الإعراب والنحو والتفسير والقصص والفقه ولهجات العرب وطرق نطق الحروف وخصائصها. مما أدى الي نشأة علوم الأصوات التي اقتصت بدراسة الحروف وصفاتها كالمدة والإمالة والتخفيف والإدغام والجهر والهمس.. الخ، ومخارجها الحنجرية والشفوية.. الخ، ولا غرابة أن يكون ابن جني الذي ألف كتابه عن القراءات الشاذة المحتسب هو أول من وضع مصطلح علم الأصوات في كتابه «سر صناعة الإعراب». وكان الخليل بن أحمد وسيبويه من قبل قد وضعوا أصولاً لهذا العلم في دراستهم للشعر والنحو العربي. كما رصد اللغويون مشكلات اللحن في القراءة، وتابعوا أمراض النطق وأسبابها النفسية والوراثية والاجتماعية كما نجد عند الجاحظ في «البيان والتبيين». واهتم الفلاسفة بسبب حدوث الصوت وطبيعته كما نجد عند ابن سينا في رسالته أسباب حدوث الصوت. ومضي اللغويون والفلاسفة - من أمثال إخوان الصفا، والفارابي في «إحصاء العلوم»، والخفاجي في «سر الفصاحة»،

والرازي في «مفاتيح العلوم»، وعبد الجبار في «المغني»، يعلم الأصوات الي مداه البعيد حين درسوا الحروف المنظومة والأصوات المنقطعة وربطوا بينها وبين فكرة الزمن، حتى استقامت لديهم جملة من المبادئ العامة في طرح إشكال التراهن بين عامل الزمن وعنصر الكلام. فللكلام عند هؤلاء الباحثين وجود «انطولوجي» وموضوعي يرتهن بقيد الزمن.. وفي هذا ما مكنهم من النفاذ إلى أخص خصائص الكلام حتى أنهم كادوا يأتون على أسرارها كلياً من خلال عدسة الزمن^(١٢).

وكانت فنون وعلوم الموسيقى العربية مرتبطة بالوعي بتنوع أداء الحروف في قراءة القرآن وبدراسات الأصوات التي نهض بها كل من علماء العروض واللغويين والفلاسفة وعلماء التجويد والقراءات. وهو ما يفسر لنا ظاهرة ارتباط النغمة عند العرب بالكلمة ارتباطاً وثيقاً، وظاهرة شمول الموسيقى العربية لكل من الشعر والقرآن حتي أباح الشافعي غناء القرآن مصحوباً بالموسيقي، وحرمة الإمام مالك، وأيد ابن خلدون رأي الأخير^(١٣) مع أن تلاوة القرآن لم ترتبط بالأداء الموسيقي للآلات، فقد ابتدع في قراءته الإنشاد والتلحين. وكان أول من قرأ بالتلحين عبيد الله بن أبي بكر في المائة الثانية من الهجرة، وتبعه من القراء سعيد بن العلاف والهيثم وأبان وابن أعين وغيرهم. وقد قسمت أنغام قراءة للقرآن الي أقسام منها الترعيد وهو أن يرعد القارئ صوته، والترقيص وهو أن يروم السكوت علي الساكن، والتطريب وهو أن يمد في مواضع المد، والتحزين وهو أن يأتي بالقراءة علي وجه حزين، والترديد وهو رد الجماعة علي القارئ في ختام قراءته بلحن علي وجه من تلك الوجوه.

لقد أدرك قراء القرآن -في تقديري- أن هناك لحناً خفياً نابضاً بالحياة والتنوع ينتظم اللغة وحروفها وحركات تشكيلها. وكان علماء القراءات أرادوا بأدائهم النغمي للقرآن، وتظهيرهم لهذا الأداء إبراز هذا اللحن الخفي للحروف والكلمات والآيات في اختلافها وقرابها السيمفوني إن صح التعبير الذي يختلف عن الإيقاع المنتظم للشعر. كما ربطوا هذا اللحن اللغوي بإنفعالات القارئ التي تتنوع بين الحزن والسكون والطمأنينة، والتي يمكن التعبير عنها زمنياً من خلال تحقيق الحروف أي إعطاء كل حرف حقه مع ترتيب تؤدة، أو من خلال الحذر أي سرعة القراءة، أو التدوير وهو التوسط بين التحقيق والحذر. وبذلك نجح علماء القراءات في تقديم قراءة جديدة للقرآن، قراءة تكشف عن الخصائص اللحنية للغة. فجاءت التلاوة مشبعة للحس الجمالي بلغة القرآن. فالقرآن ليس مجرد متتاليات ثرية من التعاليم، أو القصص، أو الحكم والأمثال، فكل هذه الأشكال جمالها الخاص، ولكنه نص يثير إحساساً بالجمال من خلال موسيقاه اللغوية الداخلية والظاهرة. وربما كان هذا العمق الموسيقي التجريدي الذي يعتمد في المقام الأول علي إيقاعات حركات الحروف في تنوعها بين الفتح والضم والكسر والسكون وتنوع مواضعها وعلاقاتها ومخارجها وتلونها بين الفخامة والهمس والترقيق.. الخ، أو علاقة ما تثيره الحروف والكلمات من حركة وتنغم في سياق زمني، هو ما أراد القراء إبرازه من خلال الأداء اللحني للنص.

لقد نجح علماء القراءات والمترلون والمجودون -في تقديري- في تشكيل هذا العمق الموسيقي لكلمات القرآن. أو في وضع لحن القرار الذي يستبطنها، وكأنهم يجردونها من ارتباطها بدلالاتها المعجمية، ويتسامون بها الي تعبيرها الجمالي المجرد في تعبيره عن الشعور بالمقدس المتعالي. وكان هذه الحروف إيقاعات وآلات موسيقية تعزف بذاتها وبقدراتها الباطنية ويدون وسائط دخيلة لحناً موسيقياً واحداً ويعيداً، حتي وإن اختلف أداء القراء لهذا اللحن، واختلفت طاقات أصواتهم. وربما فتح هذا الالتفات الي اللحن الباطني للكلمات - من خلال الوعي الكتابي المعرفي للأصوات في القرآن- طاقة روحية وباباً للتأمل عصياً علي كل من الأداء الشفاهي والأداء الكتابي الصامت له.

علي هذا كان لعلم القراءات وتلاوة القرآن أثره في نشأة واستقلال علوم الموسيقى العربية منذ القرن الثالث الهجري، هذا علاوة علي تأثر هذا العلم بعروض الشعر العربي الجاهلي، وبتطور علوم الرياضة العربية. وينظرية الموسيقي عند اليونان والفرس، وبغناء الموالي من الأمم الأخرى وقد اشتهر في إطار هذا الفن المغنون من أمثال إسحق الموصلي وإبراهيم المهدي، وأدرجت سيرهم في الكتب الأدبية الكبرى مثل

كتاب الأغاني وكتاب العقد الفريد. وتسابق العلماء علي التطوير للموسيقى العربية مثل الكندي وإخوان الصفا، وابن سينا في الشفاء، وابن زيله في كتاب الكافي في الموسيقى، وصفي الدين الأرموي في كتاب الأدوار في معرفة النغم والأدوار، والرسالة الشرفية في علم النسب التأليفية والأوزان الإيقاعية، وقطب الدين الشيرازي في درة التاج، والفارابي في كتاب الموسيقى الكبير، وابن خلدون في مقدمته. وقد قدمت هذه المؤلفات تصنيفاً للآلات الموسيقية والمقامات والإيقاعات والألحان، وربطت بين الألحان وما تثيره من مشاعر راقية في النفس الإنسانية، وتتبع مهارات العازفين وتنوعاتهم علي الألحان، كما عرض إخوان الصفا للموسيقى الشعبية في رسائلهم. وبلغ هذا الفن أوج ازدهاره حتي كانت نظريات الموسيقى العربية هي المهيمنة في القرن الثالث عشر الميلادي، ومنها عرفت أوروبا نظام الإيقاعات والتحليل الرياضي الدقيق للسلم الموسيقي، وانتشرت الكثير من أسماء الآلات والمصطلحات والنظريات الموسيقية العربية في الثقافات المجاورة لها في قارات آسيا وأفريقيا وأوروبا. لكن أهم ما أحدثته الابتكارات العربية في مجال الألحان والآلات الموسيقية ذلك التغيير في نظرة الناس الي الموسيقى - أي إدخال المفهوم الإسلامي للموسيقى باعتبارها أساساً نشاطاً دينياً^(١٤).

هكذا نرى أن الموسيقى العربية قد طورت ثلاثة أنواع من الفن: الأول ما يمكن أن نسميه بالفن المجرد لموسيقية اللغة، علي غرار الموسيقى المطلقة الخالصة القادرة علي التعبير عن الشعور وفقاً لغاياتها الجمالية الخاصة، والثاني: موسيقى الآلات الموسيقية في تراكيها مع وسيط فني آخر وهو القصيدة الشعرية، في مزاجية بين الإيقاع الصوتي للكلمات والإيقاع اللحني للموسيقى، دون أن يؤدي هذا التركيب إلى ثانوية الموسيقى، أو تبعية الكلمات للموسيقى، ذلك أن الاندماج بين الموسيقى والوسائط الفنية الأخرى يخلق أشكالاً فنية مركبة لها جمالياتها الخاصة.. «التي» لا تمنى تحول التعبير الجمالي الموسيقي من المستوى التعبيري العام المجرد إلى مستوى المحاكاة لحالة جزئية خاصة مجسدة عيانياً، وإنما تعنى أن المؤلف الموسيقي يستلهم روح هذه الحالة الجزئية، وطابعها الشعوري لأجل التعبير عنها بلغة الموسيقي، أي بلفته العامة المجردة^(١٥). والثالث: هو التنوع الموسيقي علي اللحن المنفرد كما هو حال المقدمة الموسيقية للغناء الشعري، وبذلك شملت جماليات الموسيقى العربية كلا من قراءة القرآن، وحلقات الذكر الصوفية والإنشاد الديني، وغناء القصائد الشعرية الدنيوية، حتى بدت الموسيقى تعبيراً عن جوهر الشخصية الإسلامية في جمعها بين الديني والدنيوي، فكلا الصوتين يتحركان في الزمان علي لحن أساس، واحد، وصوب نقطة وصول بعينها هي تثقيف النفس الإنسانية وترقيتها.

ضبط الخط القرآني؛

لم يكن الخط الذي كتب به مصحف عثمان كفيلاً بقراءة منضبطة واحدة للنص كما كان مرجواً، فقد خلا المصحف من النقط والشكل حتي كان الخط الواحد يدل علي أكثر من معنى معقول. وقد انتصر القدماء لهذا الخط العثماني علي اعتبار أن تجريد القرآن من النقط يحمل الطالب علي بذل الجهد في فهم غامضة ومشكلة ومعناه فيرسخ فهمه في عقله^(١٦)، غير أن أبا الأسود الدؤلي بإيعاز من علي ابن أبي طالب (٦٩ هـ) حاول أن يقدم تصوره المبتكر لضبط الخط القرآني، ذلك أن صعوبة التمييز بين الحروف المتشابهة قد تؤدي - من وجه آخر - إلى اللحن، ولا تذكر لنا الروايات علي أي قراءة اعتمد أبو الأسود الدؤلي وتلميذاه نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر في قراءتهم الجديدة المشككة والمنقطعة لكلمات القرآن. هل اعتمدوا علي القراءة العثمانية، أم علي قراءاتهم الخاصة، أم علي قراءة البصريين؟ غير أن قراءتهم هذه لم تخل بدورها من لبس. ذلك أنهم اعتمدوا في التشكيل والتقطيع علي رمز واحد هو رمز النقطة التي كانت تنمايز من مجال لآخر بحسب لون المداد المستخدم وبحسب موقعها من الحروف، ويعزى إلى الخليل بن أحمد ابتكار الشكل المتبع الآن في تقطيع وتشكيل ووضع همزات المصحف ومع ذلك فقد قوبلت مبادرة الخليل هذه بالمعارضة في البداية لأنها بدورها كانت قراءة محدثة غير موافقة للرسم العثماني

المأثور.

وما من شك أن مثل هذه القراءات المبتكرة قد أثبتت الطابع الكتابي للنص القرآني، وتحولت بصموية فك الخط وفهم المراد منه علي وجه من وجوه الظن والتحيز، الي الاجتهاد في قراءة النص، وتحليله ومن ثم توليد لمجالات علمية جديدة مساعدة علي الفهم، وذلك لأن الخطاب المكتوب يطور قواعد نحوية أكثر دقة وثباتاً من الخطاب الشفاهي، فالخطاب المكتوب يعتمد في نقل المعني علي البنية اللغوية لأنه يفتقر الي السياقات الوجودية الكاملة العادية التي تحيط بالخطاب الشفاهي وتساعد علي تحديد المعني فيه^(٤٧). وبهذا الثبات الخطي للقرآن نشأ علم النحو والصرف الذي استقلت به مدارس نحوية كبرى متافسة فيما بين البصرة والكوفة، وبرزت من خلالها أسماء كبار النحويين مثل سيبويه والأخفش والمبرد من البصرة، والكسائي والقراء وعلب وابن السكيت في الكوفة. ومن داخل كل مدرسة كان النحاة يرد بعضهم بعضاً في كثير من المسائل النحوية، وتواترت المؤلفات في رصد الخلاف بين النحويين من كلا المدرستين لاعتماد الأولي علي القياس، والثانية علي السماع، في وضعها لقواعد النحو. وقد بلغ النحاة في هذا العلم مبلغاً عويصاً معقداً، حتي تواترت المحاولات لتيسير النحو عند أمثال الأحمر البصري في كتابه «مقدمة في النحو»، وأبي جعفر النحاس في كتابه «التفاحة في النحو». وفي القرن الثالث الهجري برزت مدارس نحوية جديدة في مصر، كان علي رأسها أبو العباس بن ولاد المصري في القرن الرابع الهجري، وكان أبو العلاء المعري في القرن الخامس علي رأس مدرسة الشام، وفي الأندلس، نجد ابن حزم الأندلسي وابن مضاء القرطبي في القرن السادس. وقد قامت هذه المدارس علي أساس إرادة تجاوز مسائل الخلاف بين المدرستين السابقتين، ونقد مناهج النحاة والدعوة لتجديد وإصلاح النحو العربي.^(٤٨) كذلك تنوعت حلقات الدرس، والمناظرات والموازنات بين علم المنطق اليوناني وعلم النحو العربي، واتجهت الجهود الي مراعاة أحوال الأبنية حتي انفصل علم الصرف عن النحو علي يد أبي عثمان المازني مؤلف كتاب التصريف. بل أننا نجد دمجاً للنحو ومصطلحاته بالأدب عند أبي العلاء المعري في روايته الأدبية رسالة الغفران ورسالة الملائكة واللزوميات، والتي تحول فيها النحو وقواعده من مجرد معيار للصحة والخطأ اللغوي الي مجاز فني يرسم صوراً أدبية غاية في الروعة والإيحاء^(٤٩). وأخيراً كان لأراء النحاة البلاغية في شواهدهم النحوية - من الشعر والحديث والقرآن - الفضل الأول في نشأة علم واسع هو علم البلاغة وما تفرع عنه من علوم البيان والبدیع والنقد الأدبي. وفي كل هذه العلوم لم يعد القرآن وحده مادة الدرس في كل هذه العلوم التي كان محفزاً لها، بل استقلت عنه متخذة من شواهد اللغة في الشعر والأدب والأمثال موضوع دراستها.

من جهة ثانية، أدى ضبط الخط القرآني الي وضع ترتيب هجائي جديد للحروف، فقد عمل كل من نصر بن عاصم ويحي بن يعمر تلميذي أبي الأسود الدؤلي في أيام الخليفة عبد الملك بن مروان، وبعد كتابتهما للمصحف بالتشكيل والتتقيط، علي ضم كل حرف الي شبيهه، فميزا بين الحروف المتشابهة بوضع النقط، ووضعاً بذلك الترتيب الهجائي العربي للحروف الذي نستعمله الآن، مخالفين بذلك الترتيب الأبجدي السامي الأصل والمعروف عند عرب الجاهلية أبجدهوز. وعلي هذا الترتيب اتسعت واستقلت مباحث الحروف في العربية فمنها مباحث الحروف في علوم التفسير في عنايتها بمعاني حروف الهجاء المقطعة في آوائل السور. ومنها المباحث التي ربطت بين الحروف وعلم الأصوات، ومنها مباحث الحروف في النحو وهي ما عرفت بحروف المعاني مثل رب وكلا. وفي هذا الباب نجد الكثير من الكتب والرسائل مثل الألفات في القرآن لابن درستويه، ورسالة ابن فارس «كلا» وما جاء منها في كتاب الله، ورسالة في «رب» لعبد اللطيف البغدادي.. الخ. ودارت دراسات معجمية للحروف علي اعتبار أنها كلمات تامة مستقلة بالدلالة: فالألف معناها الرجل المفرد، والباء معناها النكاح أو الرجل الشبق، والتاء البقرة التي تحلب دائماً، والنون القلم والحوث.. الخ، كما نجد في كتاب الحروف للخليل بن أحمد وابن سكيت والرازي. كما اهتمت المعاجم العربية بالإشارة الي معان الحروف في ذاتها فالكاف من الفعل (كفي) والعين من (البئر

وحاسة الإبصار)، هذا علاوة على ما عدت من معان للفظ الحرف: فهو الحافة وهو طرف الشيء...). كما ارتبطت الحروف بمباحث الصوفية عن مبدأ الوجود فالألف يشار بها إلى الذات الأحدية.. والهاء إشارة للإرادة، والقاف للقدرة، ويسر حرفي الكاف والنون في كلمة كن أوجدت جميع الموجودات في شجرة الكون عند ابن عربي. وظل الترتيب الأبجدي القديم المستخدم في الجاهلية مرتبطاً برموزه الحسابية، الذي تطور فيما بعد فيما يعرف بعلوم السحر وكشف الغيب، فاقتترنت الحروف ورموزها الحسابية بحركة الأفلاك عند علماء الفلك. أما الفلاسفة فقد ربطوا الحروف بالعناصر المكونة للكون الماء والهواء والنار والتراب. كما ربط البلاغيون قافية الحروف في الشعر بما يستدل به على مكامن الشعور وفيض الدلالات في القصيدة.^(٥٠)

من جهة ثالثة أدى ضبط رسم وإملاء القرآن إلى إعلاء مفهوم الكتاب وقراءة الكتاب، بكل ما يقتضيه هذا المفهوم من نشاط للفهرسة والتجليد والزخرفة، حتى شمل التقديس الكبير الذي أحاط به المسلمون كتابهم المقدس؛ عنايتهم الفائقة بالكتاب والمكتبة، وبشأن النسخ والقراءة الذي شمل الكتب الدينية والدينية معاً. إن حب العرب للكلمة المكتوبة، الذي عبروا عنه بسرعة في البلدان المفتوحة لا يمكن أن يقارن إلا بحبهم للخط نفسه -للخط العربي- الذي كتب به الكتاب المقدس للمسلمين القرآن وكتب به غيره من الكتب. إنه مقدس في حد ذاته وله مغزي ديني ورمزي عميق.. أما التفنن في كتابة الحروف وابتداع تشكيلات جمالية من الحروف فما هو إلا عمل مقدس، ولذلك لا نستغرب أن العرب والمسلمين بشكل عام، قاموا بذلك النشاط العظيم في نسخ المؤلفات، الشيء الذي لانجد له مثيلاً في تاريخ الكتاب المخطوط.^(٥١)

لقد كان تقديس المسلمين لكتابهم المقدس محفزاً لتبجيل كل كتاب ولتطوير نشاطهم الكتابي، فاستعملوا الرق للكتابة، ثم ورق البردي بعد فتح مصر، حتى أسسوا أول معمل لصنع الورق في سمرقند بمساعدة الصينيين في القرن الثامن الميلادي/الثاني الهجري، وانتشرت معامل الورق بعد ذلك في بغداد ودمشق ومصر والمغرب إلى أن وصلت إلى أوروبا عبر أسبانيا. ومع إنتاج الورق بدأت المرحلة الذهبية للكتاب الإسلامي، فتفنن المسلمون في وسائل حفظ الكتاب وسهولة نقله ومراجعته فابتكروا (في مصر) فن تجليد الكتب وتفسيرها، فاستعملوا الورق المقوي بدلاً من لوح الخشب الذي كان يحفظ الكتاب في الغرب في العصور الوسطى. وهناك اعتقاد بمعرفة المسلمين للطباعة إذ اكتشف في مصر بالقرب من مدينة الفيوم حوالي خمسين كتاباً باللغة العربية مكتوبة بواسطة الطباعة بالقوالب الخشبية، يرجع تاريخها إلى الفترة من ٩٠٠ - ١٣٥٠م، وهناك من يعتقد أن أمثال هذه الكتب قد طبعت في البلاد العربية والإسلامية الأخرى، وليس فقط في مصر، ولكن جو مصر الجاف هو الذي ساعد على حفظ النصوص التي وجدت^(٥٢)

كما لعبت دكاكين الوراقين المنتشرة في كل العواصم الإسلامية دوراً بارزاً في انتشار الكتاب، إذ كانت بالإضافة إلى تجارة الكتب مراكز لاجتماع المثقفين وجلساتهم لمناقشة الموضوعات الثقافية المختلفة وإنشاد الأشعار، ونشر المعلومات حول المؤلفات الجديدة. وقد بلغ عدد دكاكين الوراقين في مدينة بغداد وحدها مئة دكان، ومنها كانت ترسل الكتب إلى أبعد المدن في العالم الإسلامي. بالإضافة إلى هذه الدكاكين كانت هناك المكتبات الخاصة في القصور وبيوت الوزراء والعلماء والأدباء، والمكتبات العامة المنتشرة في الجوامع والمدارس في مختلف بلدان العالم الإسلامي سمرقند والبصرة وحلب والموصل ودمشق والقاهرة وأندلس. ومنها المكتبات العامة التي أسستها الدولة الفاطمية في مصر والتي كانت تفوق في ضخامتها وأهميتها كل المكتبات الأخرى. وقد زودت هذه المكتبات العامة بنسخ من القرآن والكتب الدينية والكتب الأدبية وكتب الفلك والتاريخ والطب والرياضيات والعلوم. وكانت الأقلام والورق والمحابر توزع بالمجان على طلبة العلم لينسخوا ما يريدون من الكتب. بالإضافة إلى ذلك كانت هناك مكتبات أشبه بمراكز البحث أو الأكاديمية العلمية مثل بيت الحكمة الذي أنشأه المأمون في بغداد والذي كان يضم إلى جوار المكتبة

الضخمة مركزاً فكرياً ومركزاً لترجمة وتلاقي العلماء، ومثل دارالحكمة التي أسسها الخليفة الحاكم بأمر الله في مصر عام ١٠٠٥، والتي كانت مكونة من أربعين قسماً تضم ٦٠٠ ألف. ومثل مكتبة الأسرة الأموية في قرطبة بالأندلس التي أسسها الخليفة الحكم الثاني في القرن العاشر الميلادي والتي كانت تضم أكثر من ٤٠٠ ألف مخطوط. ومثل مكتبة طليطلة التي أصبحت مركزاً نشيطاً لترجمة علوم العرب ونقلها إلى أوروبا بعد سقوط دولة الأندلس.

أما نشاط الخطاطين المسلمين في نسخ الكتب فقد كان واسعاً إلى الحد الذي لم يعرف له مثيل في تاريخ الكتاب المخطوط. فمنهم من كان يعمل في نسخ الكتب لصالح المكتبات الخاصة بالأمراء والخلفاء والأغنياء، وألصاح المكتبات العامة التي انتشرت في كل المدن الإسلامية، أو بشكل فردي حر. وقيل أن في مكتبة قرطبة كان هناك جيش من الخطاطين والمزخرفين والمجلدين والعاملين الذين تمكنوا من وضع فهرس للمكتبة في ٤٤ مجلداً. وكانت النساء يشاركن في هذا النشاط. أما الخلفاء والوزراء والأغنياء فكانوا يشجعون العلماء على ممارسة العلوم وكتابة مؤلفاتهم وجمع ودراسة وترجمة مؤلفات اليونانيين القدماء وثقافات البلاد المفتوحة كالهند وپارس وغيرها. وكان العلماء يوصون بمكتباتهم الخاصة إلى المكتبات العامة حرصاً على نقل المعرفة إلى الأجيال القادمة، لا يستثنى منهم أحد غير أبي حيان التوحيدي الذي كان يشعر بالاعتراب في عصره فحرق كتبه، ومع ذلك فقد بقي لنا ما نسخه النساخ من هذه الكتب. ولعل اتساع نشاط النسخ هذا، وانتشار المعارف والمكتبات الموزعة على مختلف أمصار الأمة الإسلامية على السواء، هما من أهم العوامل التي حفظت لنا بعضاً من ذخائر التراث الإسلامي التي بين أيدينا الآن على الرغم من ضياع الغالبية العظمى من المخطوطات بسبب من غزو المغول وإعدامهم للكتب والمكتبات الإسلامية. وكأنهم بذلك قد أرادوا تدمير أعز وأعرق ما يميز هذه الحضارة وهو إرادة معرفة الحقيقة العليا.

من هذا الفن المكتبي الهائل تدفقت المعلومات، وولدت الحاجة إلى إنجاز مؤلفات مرجعية بيبليوجرافية، تضم عناوين الكتب وتعرف بها وتصنفها، سواء في ذلك الكتب التي ألفها العرب أو تلك التي ترجموها عن اللغات الأخرى كالإيونانية والسريانية والهندية، كما تعرف بالمؤلفين والعلماء وتراجمهم. فنجد في هذا المجال "الفهرست" لابن النديم عام ٩٨٧ م، ومن بعده "فهرست" الطوسي ٩٥٥-١٠٦٧ م وفهرست "الإشبيلي" ١١١٠-١١٧٩ م وغيرهم. هذا بالإضافة إلى تراجم الرجال وطبقات الشعراء وطبقات النحويين وطبقات المحدثين ومعاجم البلدان... الخ. ولم تكن هذه المؤلفات مجرد قوائم مرجعية، بل مراجع موسوعية وسجلات شاملة للكتب ومحتوياتها وأخبار مصنفاتها وبلدانهم من جميع الأمم تلعب دوراً مهماً في تواصل الثقافة الإسلامية وعلمائها.. الواقع أن أهمية هذه المؤلفات البيبليوغرافية كانت كبيرة جداً في الوقت الذي وصل فيه إنتاج الكتاب في العالم الإسلامي إلى مستوى رفيع جداً، وفي الوقت الذي لم تعد فيه الثقافة الإسلامية تقتصر على مركز واحد مما كان يجعل من الصعب معرفة ماذا يؤلف من كتب في أرجاء الدولة الإسلامية^(٥٣)

من جهة أخرى، أدى ضبط رسم المصحف وتشكيله إلى عناية المسلمين الفائقة بالخط، مما انفتح بهم على عالم هائل من الفن الإسلامي فن الزخرفة وفن العمارة. فقد كان صفاء الكتابة -كما يقول أحد علماء الخط في الدولة الإسلامية - ينبع من صفاء القلوب. كما أن غرض علي المرتضي (والمراد الخليفة علي بن أبي طالب كرم الله وجهه) من تجويد الكتابة لم يكن ابتكار الحروف والنقط، ولكنه كان يرمي من ورائها إلى تحقيق الهدفين الأساسيين وهما الصفاء والفضيلة^(٥٤). هكذا بدت الفنون الإسلامية وكأنها تمتد بين الخط كوحدة صغرى مجردة، وبين إرادة الصفاء والفضيلة كفاية إنسانية عليا. والخط هو واحد من أكثر العناصر أساسية في الفنون المرئية. فهو يعبر شأنه شأن سائر الفنون التصويرية عن الحركة والكتلة، ولكنه يتميز عن هذه الفنون بخاصتين: فحركة الخط ذاتية أشبه بالإيقاع التغمي المستقل تماماً عن أي هدف نفعي والخط بعد كل شيء لا يتحرك ولا يرقص، وإنما نحن الذين

نتخيل أنفسنا ونحن نرقص علي مدي مساره.^(٥٥) من جهة أخرى تعبر كتلة الخط عما يمكن أن نسميه الحقيقة الموضوعية للأشياء الجامدة. لكن هذه الكتلة يخترقها باستمرار الضوء السيل -الذي يعبر عن ظاهرة التغير الدائم لهذه الحقيقة -بحسب درجة التاسب بين الفراغ والامتلاء، والتنوع في سمك الخط، وانتشار الضوء وزوايا سقوطه، والتظليل، ودرجات اللون ومساحة انتشاره. وكأن الخط يعبر بشكل مزدوج عن الثبات والحركة الموسيقية، عن الكتلة وعن قيم التغير اللانهائية لها. عن هذا الروح الإسلامي التجريدي العميق الذي ينبض بالحياة ويتأني لكل ابتكار إنساني جديد في رحابه.

وبذلك أصبحت الكتابة في ذاتها حاملة لمعني رمزي وتحولت الي زخرفة خالصة مستبطنة لمعني إسلامي عميق في جذوره، وعلي هذا لم تعد الكتابات المنقوشة قاصرة علي الآيات القرآنية، بل امتدت لتشمل أمثالا أو أشعارا أو مجرد تمنيات طيبة.^(٥٦) وأصبحت خطوطها البسيطة المجردة قادرة علي استيعاب الزخارف الزهرية التي طورها الإيرانيون، والزخارف الهندسية التي طورها المصريون. لتشمل في النهاية الديني والدنيوي في الحضارة الإسلامية، فالأمر اللافت للانتباه في هذا الفن هو شموله للمجالات الدينية والدنيوية علي حد سواء: المخطوطات والنسيج والسجاد والعاج والخشب والفيستفساء والزجاج والبللور، والمقرنصات والدلايات والخزف ذي البريق المعدني وهما ابتكار إسلامي خالص. ويتبني التأكيد علي أن الأشياء غير المزخرفة نادرة بحق في الفن الإسلامي، حتي أن الفخار الرخيص غير المزجج (الخالي من الطلاء المينائي) يتضمن دائماً شيئاً من الزخرفة^(٥٧) كما شملت الزخارف والشغف بالألوان الزاهية تفسير الكتاب المقدس القرآن، والكتب الدنيوية، وملابس الناس التي تعددت ألوانها تعدداً هائلاً فعنوا بانسجامها وتناسقها العام.

الأمر الثاني اللافت للانتباه في الزخرفة الإسلامية أنها كانت تقترب بالمادة في تركيب مزجي شديد الحميمية. وكأن الفنان المسلم أراد أن يجعل الجمال جزءاً لا يتجزأ من المادة ذاتها، فالتجميل كان وسيلته لإبراز ما في المادة من شوق إنساني للقيم العليا. فالأشياء لا تجميل ولا تعيد لذاتها ولا تتحجر عند نموذج بعينه، وإنما كان تجميلها تدعيماً للوعي بها كمادة لنشاط يترقي. إن التجميل في إطار الوعي الإسلامي المنطلق من التجريد وحيوية التغير ليس إغواء بالزينة، وليس تعيداً للشيء في ذاته، وليس شيئاً مضافاً الي الأشياء والأجسام والمواد، وإنما هو مزج بها وكأنه يعيد تعريفها من خلال ماهية الإنسان نفسه. أي من خلال إدراك الإنسان للأشياء والأجسام إدراكاً إنسانياً، يتجاوز تداولها وفق الفريضة الحيوانية المنتفعة، ويتقنها وفق قيمه ومراقبه.

الأمر الثالث اللافت للانتباه بالنسبة للزخرفة الإسلامية، هو أنه علي الرغم من اختلاف الفنون الزخرفية وتفردها النسبي من إقليم لإقليم علي تلك الساحة الشاسعة للإسلام فإننا نسلم بأن هذا التراث من الناحية الجمالية يكون وحدة شاملة متصلة أجزاؤها بعضها ببعض.. فإن جميع الفنون في "دار الإسلام" تتكلم نفس اللغة أساساً. ومثال ذلك أن المقارنة بين أعمال الخزف في مراكز مختلفة شديدة التباعد.. تثبت لنا هذه النقطة بفاية الوضوح، بل إنه بعد نصف قرن من البحث الدولي، لا يزال مستحيلاً في كثير من الأحيان التعرف علي الاختلافات الإقليمية، بل أن أحداً لا يستطيع أن يمين البلد الذي كتبت فيه المصاحف الكثيرة المزينة بالزخارف حتي عام ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠ م، أو يميز بين قطع الزجاج الصخري المنحوتة في مصر والعراق في القرنين الرابع والخامس للهجرة. ونستنتج من ذلك أنه لم تكن هناك قسمة عامة تشمل العالم الإسلامي في صناعة ما.. ويبدو أن براعة بلد ما في حرفة بعينه سرعان ماكان ينتقل الي سائر البلدان ليصبح موضوعاً مشتركاً بينها^(٥٨)

بدت الزخرفة الإسلامية -في العمق- تعبيراً عن مساهمات البلاد الإسلامية واجتهادها علي اختلاف أصولها الثقافية علي تطوير فن يبرز جوهر الرسالة الجديدة. وكان الفن الإسلامي قد استفاد من مختلف الثقافات وطوعها الي ما يشبه عملية التحديد الإنساني لهذه الثقافات علي حد قول ريتشارد انتجهاوز: ومع أن الفن الإسلامي كان يبدو عندما بلغ أنضج عصوره، وكأنه شيء لا مثيل له، فإنه في الحقيقة تكون

من أصول شتي، بل تضمن عناصر حضارية مناقضة لروح الإسلام أحياناً ولطبيعته، فإن المسلمين عندما طوروا فنهم، بذلوا جهوداً كبيرة لاستبعاد كل أثر للرموز التي تشير إلى أديان سابقة علي الإسلام . وبخاصة تلك الأساطير السحيقة في القدم.. وقد دلت الأبحاث الحديثة علي أنه الي جانب الموضوعات الرئيسية الثابتة ذات المظهر الهادئ في الفن الإسلامي، وبالإضافة الي الكتابات المنقوشة بخطوط فنية جميلة والتصاوير التي تمثل الأمراء، كانت توجد أيضاً موضوعات قديمة تعبر عن المأثور الشعبي العالمي.. غير أن الفنان المسلم تمكن بنجاح من أن يتمثل تلك الرموز ويدخلها ضمن المصطلح الفني الإسلامي الشائع، وبذلك خفيت عن الأنظار، وبدت وكأنها مجرد رسوم أخرى لا ضرر فيها وذات هيئة جمالية جذابة .. مما يكشف لنا عن وجود طبقة تحتية تتضمن مفاهيم غابرة، كان الإسلام من القوة بحيث استطاع مواجهتها وإدماجها في فنه . وعلي ذلك، فعلى الرغم من الأشكال الجديدة التي اتخذها الفن الإسلامي، والتي تمثل لغة فنية مستحدثة واسعة الانتشار، فإننا لا بد أن نقرر أنه كان في هذا الفن خط محافظ ثابت، وإن كان ذلك بسبب عملية تجريد الأشكال والصور من معانيها القديمة وتحبيدها، وهي عملية تمثل إحدى طرق صيغ ذلك الفن بالصيغة الإسلامية. ومع أن هذا الفن قام علي أشكال محايدة، وتميز بالاعتدال فإنه كان في المقام الأول مرتبطاً بالإنسان، ولم يقتصر علي ذلك، بل كانت له أيضاً وظيفة ورسالة محددتان، وإن لم تكن هذه الرسالة لفظية خالذي يعطي هذا الفن مزيداً من العظمة، هو أنه يعلو علي تعقيدات الحياة البشرية وإحباطاتها ومظاهر التعاسة فيها بطريقة يمكن أن توصف بأنها وقورة ومفرحة معاً. (٥٩)

بالإضافة الي فن الزخرفة الذي كان تطويراً لفن الخط كان فن العمارة من أعظم إنجازات الحضارة الإسلامية، وقد تميز بخصائص أربع أولاً: طابعه التجريدي الروحي القابل للنمو من داخله، ثانياً: طابعه المرن المستوعب لمختلف الثقافات والمعدل لها بما يخدم الروح الإسلامي ويميزه كابتكار فريد. ثالثاً: طابعه المدني، إذ نجحت هذه العمارة في تأسيس طراز معماري مدني ذي شخصية إسلامية وإبراز المظهر الدنيوي لقوة الإسلام، فاستطاعت في سهولة وسرعة فائقتين تميز وجوداً إسلامياً مادياً معبراً عن عقيدة مجردة من الماديات قامت دونها حاجة إلى رجال دين أو أولياء أو رمز معين.

لقد بدأت العمارة الإسلامية بالكعبة وبمصلى المسلمين في المدينة. وقد كان في تحويل الرسول الكعبة إلى قبلة للمسلمين، إرساء لرمز فريد فالكعبة لبساطة هيئتها لم تكن رمزا معمارياً يضاهي ما نعرف من معابد المسيحية الكبرى أو حتى المعابد الزرادشتية (٦٠)، أما مصلى المسلمين في المدينة فكان يشير ببساطة . فيما يبدو - إلى مساحة خارج المدينة كان يؤمها الرسول مع أصحابه للصلاة، فلم يوضع لمساجد العقيدة الإسلامية شكل مادي خاص، هنا نصل إلى مشكلة تفاعل العقيدة الجديدة مع نظام حياة لم تكن له أي خلفية معمارية من جهة وبين تقليد معماري بالغ التعقيد والتطور في البلاد المفتوحة من جهة أخرى، في هذا الإطار جاء المسجد الإسلامي ابتكاراً إسلامياً خالصاً وهو ما يعرف بطراز البناء القائم على الأعمدة، مثل جامع قرطبة في الأندلس وجامع ابن طولون والأزهر والحاكم بأمر الله في مصر وجوامع السامراء في العراق، وتكمن الميزة الرئيسية لهذا الطراز في إيجاد الفراغ باستعمال ماهر، وإن يكن بسيطاً للغاية لعنصر معماري واحد وهو البلاطة، ويراد بها المساحة الواقعة بين حاملين (إما أعمدة أو دعائم).

وقد كان البهو ذو الأعمدة وهو الصورة الأولى التي بنى عليها المسجد، رمزا لأنقى خصائص الإسلام والمتمثلة في أن الإنسان لا بد له أن يعبد الله مباشرة دون توسط رجال الدين أو رموز مادية أو أسرار غامضة، وهو ما جعل هذه المساجد منشآت لخدمة الجماعة الإسلامية بكل ما يتضمنه هذا التعبير من معنى (٦١)، وهكذا جعل المسلمون من المسجد منشأة ذات مرونة ظاهرة ناعمة لأغراض عدة كالصلاة والتعليم ومناقشة أمور المسلمين، وذلك بفضل بساطة تكوينه التي أتاحت إمكانية توسيعه أو تضيقه. وتوجد مثل هذه الزيادات في جوامع قرطبة والكوفة والبصرة وبغداد والقاهرة. كما سمح مثل هذا التصميم بمرونة واسعة، وتشكيل صور تكوينية وتعديلات على عمارة المسجد، وفيما عدا الميضأة، التي

كانت ومنذ البدء ملحقة بالمسجد، أصبح المحراب وحده عنصراً ثابتاً، أما بقية العناصر فترك إنشاؤها لاختيار الناس.. فتطورت الناحية الجمالية للمسجد مع نمو الزخرفة والقباب التي كانت تنشأ فوق بلاطة المحراب والمآذن المثقلة بالزينة بالإضافة إلى النمو العظيم للروضات والصحن ذات الأشجار، والمحاريب والمقاصير والنافورات والبرك والأبواب مما أضفى على المساجد طابعاً جمالياً فخماً، وامتد هذا الطابع إلى المنشآت ذات الأغراض المدنية كالمدارس والدكاكين والفنادق والحمامات والأسوار والأسواق حتى أصبح من المستحيل إلا في أحوال نادرة أن نميز مسجداً من فندق أو مدرسة^(٦٣).

وبهذا أبدت العمارة الإسلامية قدرة خاصة على تمثيل نوع من الانسجام المتعالى، إن صح التعبير بين مختلف الثقافات، بين الديني والدنيوي، بين المبنى وجمالياته، وبين كل هذا في النهاية والنشاط الإنساني الذي لا يميل التغيير والإبداع في تطلعه المشوق إلى مطلق قيم الجمال. إن هذه القدرة على إعطاء معنى إسلامي منسجم مع طبيعة الإسلام لعدد كبير من الطرز الفنية المتنوعة هو ما أكسب العمارة الإسلامية سمة من أكثر سماتها تفرداً.. فالتشيء الذي أعطى طابعاً إسلامياً لعمارة المسلمين. أقل ظهوراً للعيان في الأشكال المربئية المحسوسة منه فيما كان للمسلمين من نشاطات إنسانية متصلة بالمنشآت المعمارية^(٦٤). إذ لم يكن الطابع الخطي والتجريدي للزخرفة والعمارة الإسلامية مجرد تعبير عن الطلاقة الروحية العميقة للعقيدة الإسلامية البعيدة عن أي تجسيد للذات الإلهية المنزهة فحسب، بل كان أيضاً تعبيراً عن الفطرة الإنسانية في بساطتها وعمقها، وكأنه نبض يمتد من الماضي السحيق وحتى المستقبل اللانهائي التجليات. كما كان لهذا الطابع الخطي قدرة خاصة وقابلية مرنة لاستيعاب العديد من الثقافات والأشكال وتطورها، مما ييسر عملية اندماجها به وتساعدنا من خلاله، من أجل هذا كان الفن الإسلامي بالأحرى إعادة قراءة للمادة المتاحة وللثقافات الإنسانية. والانطلاق بها على اختلافها نحو المطلق في أنزه معانيه، لم تكن خطوط العمارة الإسلامية إذن كالكتابة الجاهلية أطلالا تستعاد دوماً، وإنما هي كتابة يعاد إبداع حروفها، انفتاحاً في كل مرة على ابتكار إنساني جديد توسل للمعنى الإلهي البعيد. وربما كان هذا هو الخلاف الأساسي بين خط الرسوم الطليعية الجاهلية، وتخطيط العمارة الإسلامية. هذه بعض أمثلة لما ترتب على كتابية القرآن منذ الوحي به، وعلى قراءته كأداء ورسم من قبل المسلمين منذ الإيمان به. من نشاط إنساني مذهل، أما معناه الكتابي الذي فجر العشرات من المذاهب والعلوم والدراسات التي انفصلت بدورها عن النص لتصب في معارف إنسانية شتى.

ضبط المعنى القرآني

كان التساؤل عن معنى مفردات القرآن هو النواة الأولى لنشأة علم المعاجم العربية. فكانت مسائل نافع ابن الأزرق -وهي عبارة عن أسئلة وجهت الي ابن عباس تستفسره معاني مفردات القرآن، وأجاب ابن عباس في تفسيرها بشواهد من الشعر القديم - بالإضافة الي رسائل اللغويين الأوائل التي جمعوا فيها اللغة جمعاً ميدانياً من الجزيرة العربية أثناء حركة التدوين؛ هي المادة الأولية لعلم فريد في بابيه هو علم المعاجم العربية. فلم تعرف أمة من الأمم في تاريخها القديم أو الحديث قد تفننت في أشكال معاجمها، وفي طرق تبويبها كما فعل العرب، وقد تعددت طرق وضع المعجم العربي حتي كادت تستنفد كل الاحتمالات الممكنة^(٦٥)، أما المنهج الذي اتبعه المعجميون لترتيب مادتهم، فقد كان في العمق، مثله مثل العمارة والموسيقى الإسلامية، خاضعاً لخاصية التجريد الحيوي، التي أرساها الوعي الكتابي بالقرآن، إذ كان هذا المنهج انفتاحاً على نهائية المعنى أكثر مما هو تقييد شارح له، فلم تكن المعاجم العربية مجرد قواميس محددة لمعنى الكلمات، وإنما بدت كبحوث في الدلالة تتبع المعنى المشتبه، وتعدد معاني اللفظ الواحد، وقرابة الألفاظ بعضها لبعض في إطار حقول دلالية شاسعة، تنتمي علي اتساعها وانفتاحها علي المستجد من المعاني، الي بني لغوية مجردة ومحددة قادرة علي تأمين تحولات اللغة وتوليقاتها اللانهائية. فمن حيث إمكانات الترتيب، ألف المسلمون المعاجم على ضربين: معاجم الألفاظ ومعاجم الموضوعات،

أما معاجم الألفاظ فرتبها وفق ترتيبات متنوعة مثل الترتيب المخرجى الصوتى وفيه ترتب الكلمات، بعد تجريدتها أى بالرجوع إلى أصلها الثلاثى، بحسب مخارجها الصوتية، فقسّموا حروف هجاء الكلمات إلى حلقيّة وحنجريّة وشفوية، ورتبها بحسب أبعد هذه المخارج وهى الحنجريّة حتى أقرّوها وهى الشفوية، وبعد ذلك أمكن تقليب حروف الكلمة إلى جميع احتمالاتها، كما هو الحال فى معظم العين للخليل بن أحمد ١٠٠ - ١٧٥ هـ وهو أول معجم عرفته العربية ومثل تهذيب اللغة للأزهري ٢٨٢ - ٣٧٠ هـ والبارع للقالى ٢٨٠ - ٣٥٦ هـ. والترتيب الألفباني بحسب أواخر الكلمات أو ما يعرف بالقافية مثل صحاح الجوهري ولسان العرب لابن منظور فى القرن الثامن الهجرى وتاج العروس للزبيدي فى القرن الثانى عشر الهجرى والقاموس المحيط للفيروز ابادى فى القرن الرابع عشر الهجرى، أو بحسب أوائل الكلمات: مثل مقاييس اللغة لابن فارس فى القرن الرابع الهجرى وأساس البلاغة للزمخشري فى القرن الخامس الهجرى. والترتيب الصرفى البنائى حيث ترتب فيه الكلمات بحسب أبنيتها الصرفية ففى ديوان الأدب مثلاً، رتبت المادة بحسب أبنية الأفعال، وقسمت إلى كتب: السالم والمضعف والمثال والمهمور.. إلخ وترجع الريادة فى هذا المجال إلى ابراهيم إسحق الفارابى من إقليم فاراب فى تركستان، ومن بعده ألف اللغويون فى أبنية المصادر مثل الكسائى والفراء والأصمعى، وأبنية الأسماء مثل الزجاج والقالى.

أما معاجم الموضوعات فقد شملت: المعاجم المستقصية للألفاظ الخاصة بموضوعات شتى؛ مثل خلق الإنسان، واللباس، والأمراض والخيول والطيور، والجبال، والمطر، والأوانى والقصور، مثل الغريب المصنف لابن سلام والمخصص لابن سيدة، وفقه اللغة للثعالبي. ومعاجم الموضوعات المنطلقة من قضايا لغوية بعينها كانت تشغل القارئ للقرآن مثل الأضداد أو المشترك اللفظى أو المترادفات. كقضية الأضداد والمقصود به اللفظ المستعمل فى معنيين متضادين، وألفت فى هذا الباب كتب عدة مثل الأضداد لابن الأنبارى وابن سكيت والصاغانى وقطرب وأبى الطيب والدهان، وكقضية المشترك اللفظى وهو اللفظ الذى يحمل أكثر من معنى، وفيه كتب أبو الطيب اللغوى كتابه شجر الدر، والدامغانى فى الوجوه والنظائر، وأبى العميث الأعرابى كتاب ما اتفق لفظه واختلف معناه، وكراع فى المنجد فى اللغة، وكقضية الترادف والمقصود به تعادى الأمثلة وتلاقى المعانى كما يرى ابن جنى فى كتاب الخصائص، وفيه ألف الرمانى كتاب الألفاظ المترادفة وأبو هلال العسكري فى كتابه الفروق فى اللغة.. إلخ^(١٥).

ومعاجم فى لغة العامة وما يعرض فيها من خطأ مثل كتاب الزبيدي الأندلسي فى لحن العامة، وكتاب ابن خالويه ما ليس فى كلام العرب^(١٦) علاوة على المعاجم الاصطلاحية، التى حددت فيها معانى المصطلحات العلمية المستخدمة من قبل العلماء كل فى باب، فكتب ابن عربى اصطلاحات الصوفية، وكتب الفلاسفة كتب الحدود، وكتب التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، وكتب الجرجانى التعريفات، بالإضافة إلى كتب إحصاء العلوم للفارابى، ومفتاح العلوم للخوارزمى.

أما المنهج الذى اتبعه أصحاب هذه المعاجم على اختلافها، فهو يتراوح بين تجريد الكلمة من الزوائد أو عدم تجريدتها، وقد شاع فى المعاجم الخاصة بالألفاظ تجريد الكلمة إلى بنيتها الأساسية الثلاثية كمفتاح للدخول إلى عالمها الدلالى، ومن خلال هذا المفتاح حرص أصحاب المعاجم العربية على تدوين كل دلالات الكلمة واشتقاقاتها، بلا تفرقة واضحة بين الدلالة المركزية الشائعة والدلالة الهامشية للألفاظ^(١٧)، وحرصوا على تسجيل مختلف استعمالاتها دون تمييز كلفهم ما نوجهه نحن الآن من نقد لمعاجمهم لضخامتها، ولتعاملها مع كل عصور اللغة كمصدر واحد، ولتبعها للمشهور المتداول كتبتبعها للغريب النادر. وكأن معنى اللفظ - لديهم - كان يبدأ من التجريد وينتهي عند استخلاص المعنى من خلال شبكة دلالية ذات كيان ممتزج لاتبين معاملة من خلال التطورالتعاقبي للدلالات ولكن من خلال استقصاء تراكمي كمي مطرد لمختلف استخدامات اللفظ. وكأنهم فى تقصيصهم -بغير نظام- للوحدات المكونة للمعنى، يريدون الإمساك بالدلالة من كل صوب، دلالة يصعب التاريخ كله - بمختلف استعمالات الناس والشعراء والعلماء للفظ فيه - مسخراً للإحاطة بها. فلم تكن المهمة الأساسية لصاحب المعجم تقديم معنى محدد للفظ،

وإنما البحث عن معناه وتقصيه من خلال مختلف هذه الاستعمالات. ولكن المعجميون ربطوا هذه الحقول الدلالية بفكرة الانتماء الي جذر لغوي مجرد. فمعني اللفظ هو قيد التشكل والتصرف والنشاط الكتابي المستمر للأفراد في بنية أو مادة ثلاثية علي وزن (فَعَلْ). ومن ثم بدت حركة المعني مائجة مطردة وعكسية بين تحقيقات اللفظ -علي المستوي الاشتقاقي الصرفي أو علي مستوي الاستخدام الفعلي من قبل بعض الأفراد في سياقات خاصة- وبين شكله المجرد الذي يفصله عن أي أصل تاريخي، ويحوله الي رمز للفعل. وبذلك لم يكن المعجميون بعيدين تماماً عما انتهي إليه علماء الدلالة المحدثون من أنه ليس هناك نص يمكن أن يُفسر وفقاً لمثل أعلى (يوتوبيا) ذي سلطان محكم أصلي ونهائي للمعني^(٦٨)

من جهة ثانية، تدلنا كثرة النصوص الشواهد علي متغيرات معني لفظ ما، علي أن دلالة اللفظ عند القدماء كانت ترتكز بصفة أساسية علي تحولات مبتكرة له من قبل الأفراد. فقد حرص أصحاب المعاجم علي تعيين شاهد الشاعر أو القائل (ولو بشكل شديد العمومية) أو الشاهد نفسه عند كل مرة ينتقلون فيها من معني الي آخر، فليس للفظ مفهوم واحد مطلق، وإنما هناك استعمالات فردية ونصية مختلفة له هي التي - علي تنوعها وابتكارها وشمولها - تشكل الحقل الدلالي للكلمة أو معناها الكلي.

وهكذا يبين لنا تصنيف المادة اللغوية بحسب ترتيبات ومنهج المعجميين القدماء أن ثمة عمقا متغيرا للكلمات يسمح بتجدد المعني الدائم لها، فهناك العديد من الأبنية اللغوية الصحيحة عربياً لم تستخدم بعد، وهناك مجال واسع لتصريف الكلمات واشتقاقها ونحتها وتركيبها مازال مفتوحاً، وهناك أيضاً إمكانات لانهاية لاستخدام الألفاظ وفق سياقات جديدة وأطوار متغيرة. وربما كان من المجدي في هذا الإطار أن نعيد قراءة أدبنا العربي قديمه وحديثه، استخلاصاً للشواهد التي تضمنتها هذه الأعمال وساهمت بها في تغير معاني الكلمات أو تعميقها، خاصة أن المعجميين -وللأسف- لم يكملوا خطتهم المعجمية هذه بالأخذ عن أشعار معاصريهم، كما لا يبينوا عن معاني الكلمات المستخدمة في شتي العلوم العربية ولم يحددوا سياقاتها التاريخية واكتفوا بنقل بعضهم عن بعض. ومع ذلك فإن الجهود المعجمية العربية التي نشأت في ظل البحث عن المعني الكتابي القرآني تبين عن وعي بأن الإحاطة بدلالة مفهوم ما إحاطة تامة تمثل مازقاً معرفياً Aporie بالنسبة للعقل الانساني ذاته، فنحن نتمثل معني لفظ ما من خلال شبكة دلالية تتكون من مجموعة وحدات، ونفترض عمقاً متغيراً يجمعها معاً في إطار حقل دلالي ما، ومع ذلك فهناك دائماً دلالة واحدة تقوم بتلخيص هذه الشبكة أو تكثيفها، ولكن إضافة وحدة دلالية جديدة تؤدي الي نوع من الإلغاء أو الإضافة لبعض من خصائص الوحدات الدلالية السابقة المكونة للشبكة، مما يؤثر علي مجموع خصائص المفهوم ذاته، و من ثم فالمنطق التحتي الذي تتماusk بموجبه هذه الشبكة ليس واحداً وليس ثابتاً وإنما هو عمق متغير. ونحن مضطرون دائماً لأن نستخدم مجموعة من الوحدات وليس وحدات مفردة لتمثيل مفهوم ما، ذلك لأن هناك تناقضاً سافراً بين عدد الأحوال التي يمكن لنا أن نحيط بها، وعدد عناصر الوصف التي يمكن أو يسمح جهازنا المعرفي بالاحتفاظ بها واستخدامها. ففي الحقيقة، إن دقة حواسنا تجلب لنا كمية من المعلومات لا تتكافأ بحال من الأحوال وقدراتنا علي التذكر والاستخدام ومع العجز عن التحكم في مجموعات من الكلمات المتباينة لتمثيل أحوال متميزة، نضطر الي استخدام نفس الكلمات، ولكننا ندرك أن هذه الكلمات ليس لها من تعريف محدد، وأن آليات التحليل للعمق المتغير تسمح لنا عند كل ظرف بإعادة البناء لتأويل قد يكون أكثر ملاءمة بالنسبة لكلمة معينة. فإذا كان الحال كذلك، فهناك ضرورة مفهومية Cognitive تضطرننا لأن نتعامل مع دلالات غير متقنة، ولكنها تفسح المجال إذا ما استدعت الحاجة الي تحليلات أكثر دقة^(٦٩).

وعن هذا العمق المتغير لدلالة الكلمات وما تمثله الإحاطة بالمفهوم من مازق معرفي نشأت نشاطات إنسانية شتي في تفسير القرآن. توزعت ما بين الفقهاء وعلماء الدين وعلماء الكلام والفلاسفة والعلماء والصوفية، أو مابين المفسرين بالشرع والنقل والعقل والحس. والمدقق في النظر الي مجالات التفسير علي اختلافها يجدها تنوعات علي عملية القراءة، بدءاً بمن يدعون أنهم مجرد ثقلة عن السلف، أو

منفذون لحرفية النصوص آخذون بظاهرها، ومروراً بالفقهاء واضعي القانون، وانتهاءً إلى المحتكمين إلى العقل في تدبر الآيات والمجاهدين بالروح إلى باطن النص. إذ وجد كل فريق في القرآن بوصفه كتاباً ملزماً بالقراءة، ما يفهمه عنه من مراجعة التجارب الماضية، أو تعقل الكون، أو الانفعال الباطني بالوجود، أو رعاية المصالح الآتية للمجتمع، أو تدبر أمور الآخرة الآتية.

من أجل ذلك فتفتحت داخل كل باب من أبواب القراءة التفسيرية للقرآن مذاهب عدة وتكونت فرق شتى. وتفرعت عن كل علم علوم: فاستقل علم أصول الفقه عن علم الشريعة تحت باب الفقه. وتحت باب التشريع كان هناك أكثر من مذهب لاستتباط الأحكام. وتحت باب الفلسفة استقلت علوم الإلهيات عن الرياضيات والمنطق وعن الطبيعيات والطب والفلك. كما امتد التصوف الإسلامي من الزهد إلى الحب الإلهي إلى محاسبة النفس إلى الحلول ووحدة الوجود وحتى الطرق الصوفية الشعبية. أما علماء الكلام فقد انقسموا ما بين معتزلة وأشاعرة وبينهما فرق من الخوارج والشيعة. وتحت هذا الفرع من العلم امتدت مباحث عدة منها علوم العقائد والمثل والنحل، واستقلت علوم الحديث عن القراءات عن السير والتاريخ وعلم الاجتماع. في المقابل نلاحظ أن هذه المناهج المعرفية للقراءة في اعتمادها على النقل والعقل والحدس والحكم قد تداخلت بعضها ببعض حتى بات من العسير فك ما بينها من تفاعل إلا على مستوى نظري بحث. كما أنها اعتمدت جميعاً على اتساع استيعابها لثقافات شتى: قبل الإسلام وبعده من ثقافات البلاد المفتوحة.

ففي باب تفسير القرآن بالمأثور، كان ثمة اعتماد واسع على تدوين أنواع عدة من الخطاب الشفاهي: (أشعار) و(أخبار) و(قصص) و(أحاديث)، على تباين أصوله ما بين الثقافة الجاهلية، وأخبار الإسرائيليات، وتاريخ الصحابة الأوائل. بعبارة أخرى يصل المدقق في منهج تفسير القرآن بالمأثور إلى أنه كان استعانة بجملة من المعارف قبل الإسلام وحين ظهوره، على تنوعها وعلى مخالفة بعضها للإسلام نفسه. ولم يكن الرسول يفسر القرآن على هذا النحو، كما أنه لم يكن يورد القصص إلا بمنتهي الإيجاز وعلى نحو متداخل، غير أن المفسرين الأوائل قد أرادوا إشباع فضولهم العلمي، فسدوا ثغرات القرآن بما تعلموه من اتصالهم باليهود، وأتوا ما تلقوه عنهم من القصص بنتاج خيالهم الخاص وأرسلوا كل ذلك على أنه تفسير للقرآن^(٧٠) وكان حجته في هذا النهج ابن عباس -الذي كان يبلغ من العمر حين وفاة الرسول عشر سنوات- وعرف بحجة التفسير بالمأثور لما له من مهارات ثقافية عالية، فهو عالم بأخبار العرب ولغتهم، ولاتصاله بمصادر العلم المفضلة لديه عند اليهوديين كعب الأحبار وعبدالله بن سلام، فكان يحيل في تفسيره للقرآن إلى أخبار اليهود وقصصهم عن الخلق والمعاد، كما يحيل إلى أيام العرب ومغازيهم ومعارفهم في الجاهلية، ويعتمد بالاستعمال اللغوي للشعراء القدماء، وعلى نهجه زواج المفسرون بالأثر بين الأحاديث النبوية وآراء المفسرين الأوائل والصحابة، وبين التراث اليهودي - الذي كان عبارة عن سطو اليهودية على الكثير من أساطير ثقافات البحر الأبيض المتوسط، وإعادة توظيفها بما يتفق والمنظور التوراتي القومي للتاريخ والدين- وبين الثقافة الجاهلية أشعارها وأخبارها وعقائدها التي كانت مستفيدة هي الأخيرة من علاقات عرب الجاهلية بثقافات الفرس والروم واليونان ومصر والأحباش عن طريق رحلات العرب التجارية ومتاخمتهم لمدينتي الحيرة والفساسنة^(٧١). كذلك زواج المفسرون بالمأثور من الشيعة بين الأساطير الفارسية وغيرها من الأساطير وبين معتقدتهم في قدسية علي والأئمة لمقامهم الإلهي وخصائصهم الخارقة للعادة، وأملهم في عودة المهدي المنتظر، الذي يعيش في الخفاء ثم يعود إلى العلانية في آخر العالَم علي أنه المخلص، وبين ما وجدوه في سبيل تأكيد اعتقادهم هذا من آلاف الأحاديث والأخبار الماثورة عن الصحابة وعن العصر الأول لظهور الإسلام، فكانت لهم تفاسيرهم الخاصة مثل تفسير جابر الجعفي ١٢٨ هـ في القرن الثاني الهجري، وتفسير أبي الحسن القمي في القرن الرابع الهجري.

هكذا بدأ التفسير بالمأثور في عمومته عند السنة والشيعة معتمداً في قراءته للقرآن على مصادر

متنوعة شفاهية في أساسها، يعتمد في تسجيلها علي ما يقال. غير أن هذا المعيار وحده كان سبباً في العديد من المشكلات والمجاذلات والنقض والتزييف التي لم يكن من الممكن الوصول من ورائها لطائل مريح، حتي وإن أجهد المسلمون أنفسهم في تعداد قوائم بالجرح والتعديل. ولعل هذا هو ما أدى بالطبري ٢٥١. ٢١٠هـ = ٨٢٣-٨٢٨م- في النهاية الي محاولة حل هذه المعضلة المعرفية الخاصة (بتفسير القرآن الكتابي بنص مروى شفاهي) عن طريق الجمع الشامل للروايات توخياً لأمانة التدوين وإعمالاً لملكة النقد، وهو ما أثقل تفسيره بالمأثور- ليصل الي ثلاثين جزءاً في نحو ٢٥٠ صفحة، وأدى الي إبدائه لملاحظات النقدية العقلية واللغوية فيما جمعه ورواه.

ويبدو أن المفسرين بالمأثور قد وعوا خطورة استبدال النص الشفاهي علي اتساعه واختلافه بالنص الكتابي القرآني. وهو ما تمثل في حملتهم علي ما عرف بالإسرائيليات في تفسير القرآن، فأبدي كثيرون شكوكهم إزاء هذه المادة، ومارسوا حرية الرأي عن طريق الانتقاء والاختيار بين عدة من الروايات التي تؤيد وجهات نظرهم، وشقوا في البرهنة علي ترجيح رواية علي أخرى. متخذين في الاستدلال علي صدقها أو كذبها معياراً لمدي تكيفها مع المعني القرآني، وبما يجعل النص القرآني مادة منسجمة والسياق الشفاهي الشارح لها. غير أن الغزالي قد مضى بهذا التشكيك الي مدي أبعد، إذ كان يري أن أكابر الثقات في التفسير بالمأثور مثل ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من الصحابة، لم يعبروا إلا عن آرائهم الخاصة في تفسير القرآن، وعلي هذا يمكن القول أن وجوه التفسير التي يقول بها هؤلاء الثقات ينبغي الطعن فيها بأنها تفسير بالرأي. في حين أن تفسير القرآن بحسب الغزالي يقتضي التغافل الي ما وراء المسموع والمنقول من معني مقصود في كلام الله(٧٢).

وعلي الرغم من هذه الانتقادات، فقد غلب النظر في الثقافة العربية الي مادة المأثور المدونة بوصفها مادة شبه مقدسة، يختلط فيها النص الأصل القرآن بما هو قصص أسطوري يهودي وقبلي جاهلي وبما هو أحاديث نبوية وأخبار الصحابة وتفسير بالرأي من قبل المفسرين الأوائل دون تمييز، وبما هو من استراتيجيات البرهان علي صدق ما يروي من قبل المفسرين الجدد أنفسهم (٧٣). وهكذا شكلت هذه النصوص خيوط أسطورة إنسانية كاملة مفسرة للقرآن يعتقد في صدقها. ذلك أن التفسير بالمأثور يقوم أساساً علي فكرة تفسير النص القرآني الكتابي بنص آخر شفاهي ماض يعتقد في صدقه. ومن ثم كانت هناك حاجة ملحة لإعمال مناهج جديدة لقراءة القرآن في سياقه الكتابي.

وجد علماء التفسير بالمأثور في المواد الشفاهية القصصية والأسطورية والخبرية مادة صالحة لتفسير القرآن يحدوهم اعتقاد خفي بوحدة الأسطورة الإنسانية التي بدا القرآن وكأنه دليل عليها أو امتداد لها، وبهذا سجل المفسرون بالمأثور من المسلمين للبشرية الكثير من أساطيرها الأولى من خلال تسجيلهم لقصص اليهود والنصارى والجاهلية بما تقطوي عليه من بقايا أساطير شتى أقدم. كذلك استفاد الفلاسفة المسلمون من التراث اليوناني الفلسفي علي اختلاف مناحيه ما بين الأرسطية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة والرواقية، يحدوهم اعتقاد راسخ-هم أيضاً هذه المرة- بوحدة الحكمة الإنسانية، فقد كانوا يشعرون أن لديهم الأساس العقلي الذي كان للفلسفة اليونانية باعتبار العقل هو المعيار الأعلى في النظر الي الله تعالي بوصفه وجوداً محضاً، فالفارابي وابن سينا في القرن الرابع الهجري، وابن رشد في القرن السادس الهجري كانوا جميعاً مقتنعين بوحدة المعرفة التي تتوجها الإلهيات(٧٤).

غير أن الفلسفة اليونانية اتخذت في الثقافة الإسلامية مساراً آخر غير ذلك الذي اتخذته عند القديس توما الأكويني أو لدي علماء اللاهوت الذين اهتموا بتحويل الفلسفة الي أداة لتدعيم سلطة الكنيسة كمصدر وحيد لتفسير الكتاب المقدس، في حين ساهمت رسائل الفلاسفة المسلمين في تزكية العقل الإنساني في ذاته لمعرفة الله بعيداً عن السلطة الدينية، كما نري مثلاً عند الكندي في رسالته عن النفس، والفارابي في رسالته عن العقل والمعقول، وابن سينا في رسالته عن المعرفة العقلية، وعند ابن

رشد في فصل المقال. كما قدم ابن سينا تصوراته عن علاقة الحكمة بالشريعة في الجزء الخاص بالإلهيات في كتاب الشفاء، وأول ابن رشد المعاد كبعث للبشر في نفس واحدة كلية، وكتب الفارابي تصورات له للمدينة الفاضلة، وكتب ابن طفيل قصة حي بن يقظان بوصف الإنسان فيلسوفاً معلماً لنفسه، يكتشف بالعقل والتجربة طريقه إلى الله. وكتب أبو العلاء المعري رسالة الغفران حيث يتمتع الصالحون أيضاً كانت أديانهم بمغفرة من الله هي في جوهرها دفع لإصلاح الأمور بما يجب أن تكون عليه من غايات إنسانية أخلاقية.

علي نحو آخر كانت قراءة القرآن دافعا لنشاط نظري وتجريبي واسع لقراءة الكون واستنباط قوانينه العلمية. حتي أحرز المسلمون تقدماً هائلاً جعل العلم العربي أساساً لوحدة العلم الإنساني، إذ توافر لهذا العلم عدة دوافع منها الدافع الديني، ودافع حب الاستطلاع، والانفتاح علي علوم البلاد المفتوحة، ووجود أسس لإمكانات ثقافية متنوعة يمكن أن تترابط وأن يعاد ترابطها في صيغ مختلفة، ذلك أن تعدد الارتباطات الجديدة والتبادلات تولدت عنه اختراعات واكتشافات ومخترعات فكرية وعلمية جديدة، هذا علاوة علي التسامح الديني الذي سمح للعلماء من مختلف الجنسيات داخل الدولة الإسلامية يستخدمون اللغة العربية بالدرجة الأولى فيهم عرب وإيرانيون ومسيحيون وآخرون أن يكونوا واجهة التقدم العلمي. وبهذا اجتمعت للحضارة العربية مزايا ثقافية فاقت أوروبا حتي القرن الثالث عشر، ولهذا السبب كان من المتوقع أن يقوم العالم العربي بالوثبة الكبرى إلى العلم الحديث قبل الأوروبيين^(٧٥).

أما الروح الإنساني الموحد فهو محصلة القراءة الصوفية الفلسفية للقرآن عند إخوان الصفا وأئمة التصوف الإسلامي أمثال ابن عربي في تفسيره روح الفاظ القرآن. وقد تأثر هذا الاتجاه التفسيري بالمسيحية الشرقية والأفلاطونية المحدثة والهرمسية الفنوصية المتأثرة بدورها بعبادة تحوت عند المصريين القدماء وبالفيدانتا الهندية التي ينزع فيها البراهمة عن طريق الألم وإماتة حاجات الجسد إلى وحدة الوجود. تأثر المسلمون بكل هذه المذاهب الروحانية العالمية، غير أنهم طبعوا هذه المذهب بطابعهم الخاص المميز المعتمد بالرمز الإشاري تحليلياً وإبداعاً، فقدموا الكثير من الإبداعات الصوفية الشعرية مثل أشعار ابن الفارض وابن سينا والشيرازي والمتنوي والأعمال الأدبية مثل شجرة الكون والإسراء، إلى المقام الأسرى لابن عربي، وقدموا الكثير في باب التحليل للرمز الإشاري فكان إخوان الصفا، في القرن الرابع الهجري، يمثلون في رسائلهم ما سماه جولدزهر بـ"مذهب التأويل الإشاري للمأثورات الروحية عند جميع الشعوب"^(٧٦) أما الصوفية فقد امتد جهادهم منذ زهد الصوفية الأوائل - من أمثال أبي ذر الغفاري والحسن البصري - في الدنيا وواقعها الغرور، وحتى إبداعات الصوفية المتأخرين - من أمثال الحلاج وابن عربي - في تعاليهم عن عالم الظواهر والواقع بالكلية ليتحدوا بالروح المطلق، أو بوحدة الوجود فكان مذهبهم يقوم على محو الفروق بين العقائد، وتزكية الشعور بالفردية الإنسانية، واجتهادها الفائق لمشاهدة الحق وحب الله وعرفائه، فمعرفة الحقيقة الإلهية لا تتم عن طريق التبعية العمياء، للتعاليم والكلمات الظاهرة وإنما عن طريق سمو الروح أو رؤية الجلال بعين الجمال، وهذا ما دفعهم إلى التعامل مع الجانب الظاهر للشريعة والعبادات بقصد الكشف عن معناها الذي هو معيار المحبة الحقيقية لله، وتمثل هذا الباطن الروحي لا يتم إلا عن طريق استقراء كل جماعة لرموزها الدينية الخاصة وأخبار أنبيائها وأحكام شرائعها من الحدود والرسوم والأمثلة، سواء في ذلك من كانوا من أهل التوراة أو من أهل الإنجيل أو من أهل القرآن، ففي هذه الأحكام إشارات للنفس، بل إننا قد نجد عند أهل الأديان الوثنية مثل هذه القيم الرمزية، ولن تتطهر النفوس إلا بالإيمان بهذه القيم عن طريق الرمز والإشارة^(٧٧).

أما الفقهاء^(٧٨) فقد حددوا غاياتهم - من استنباط الأحكام العملية من القرآن - بإرادة تحقيق المصلحة الإنسانية العامة ممثلة في المحافظة علي الحياة الدنيا: الدين والنفس والمال والعقل والنسل عن طريق تهذيب الفرد، وتحقيق العدالة الاجتماعية، ودفع الفساد. وهذه الغاية كما يري الفقهاء المسلمون ليست مقصورة علي جماعة دينية دون أخرى، بل هي السبب الذي من أجله نزلت الشرائع السماوية كلها،

وهي ما تحاول كل الشرائع الوضعية (القانون والسياسة) تحقيقه. وبهذا المعنى كُفِلَ الفقه الإسلامي لليهود والنصارى استقلالهم القانوني في الدولة الإسلامية، وتركوا المجال مفتوحاً أمام أي شخص من أتباعهما ممن لم يرض بقرار محكمته، ليعرض قضيته أمام القاضي الذي كان يحكم وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية. أما فيما يتعلق بتحديد الشريعة والقوانين للمسلمين أنفسهم فقد كان الأمر غاية في الصعوبة بالنسبة لشريعة المسلمين أنفسهم، فالحدود في النص القرآني الكتابي الملزم بالقراءة، لم تكن بالوضوح الذي يكفل لنظام القانون والحكم في الإسلام قيام دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه، أي تلك الدولة التي يستمد فيها الحاكم واضعو القانون سلطتهم بوصفهم منفذين لحكم الله، فقد بدا أمر القانون والحكم موكلاً - بالفعل - إلى القراءات الإنسانية المتنوعة التي قامت بها الجماعة الإسلامية في استبطانها لأحكام النص، كما بدا تاريخ الشريعة الإسلامية كله شاهداً حياً على صعوبة القطع بما أطلق عليه «حكم الله» في قضية ما، ذلك أن الغاية التي ارتضاها الفقهاء من استبطان الأحكام وهي تحقق مصلحة الأمة، بالإضافة إلى اعتمادها في ذلك على نص لغوي في الأساس، قد جعلت من هذا الاستبطان الفقهي بالأحرى قراءة مفسرة للنص تصله بالواقع المتغير.

في هذا الإطار لم يكن النص القرآني بالنسبة للفقهاء - كفيلاً وحده بتحقيق هذه القراءة التشريعية، إذ كان النص يطرح على الفقيه تحدياته اللغوية والمعرفية، وكان من الصعب في هذا الإطار تصور الشريعة الإسلامية بوصفها تنفيذاً لحكم كهنوتي، إذ بدا المسلم وفق ظاهر النص وريثاً للشرائع السماوية السابقة، وبدت أسباب الكفر والإيمان في الشرائع السابقة وكأنها تنطبق عليه في إطار ضرورة إيمانه بكتب الله ورسله وقراءته لها وهو ما جعل المفسرين يحارون في حد الحدود: فبين قطع يد السارق وتوبته العاصمة له من القطع، يمتد كل تاريخ اغتصاب حقوق الآخرين بدءاً من القرى البشرية وحتى وعي الضمير الفردي بالخطيئة في حق الآخر. وبين رجم الزاني والإبقاء بشهود علي الزنا لإتمام العقوبة تمتد كل صعوبات تحري الصدق والكذب، والتحقيق من إرادة المباشرة بالفاحشة. وبين الزنا والزواج ونكاح الحور العين يكمن كل التحدي الإنساني في معادلة الحب والسكن والرحمة بالجنس. وبين العقوبة بالمثل والعفو يلح السؤال الأكبر عما يكون به القصاص حياة؟

أمام هذه التحديات استعان الفقهاء بالأصل الثاني من أصول الفقه وهو السنة، ثم استعانوا بأكثر من مصدر إنساني مفسر للنص فأضافوا الإجماع الذي هو اجتهاد جماعة من الأمة بشأن قضايا لم ترد في الكتاب ولا السنة كما أضافوا القياس وهو اجتهاد الأفراد من الفقهاء بالرأى في قضية مستجدة، واستعانوا بمصادر ثقافية مختلفة أخرى للتنظيم القانوني للمجتمع، وذلك مثل استفادة القائلين بقصر الخلافة علي قبيلة قريش عند أهل السنة، أو علي نسب النبي من علي عند الشيعة بنظام الحكم القبلي الجاهلي. واستفادة ابن تيمية - في إطلاقه لسلطة الخليفة الذي يحكم بما أنزل الله - بنظام الحكم الفارسي الذي يري أن الحكام هم المنفذون لشريعة الله علي الأرض، واستفادة آخرين من التراث اليوناني الذي يتوحد فيه الإمام الملك بالفيلسوف. أما الغزالي فهو يجيز قيام أصحاب الشوكة من العلماء باختيار الإمام ومبايعته، وهؤلاء الآخرون بإقرارهم اختيار الخليفة يقيمون حكماً للنخبة، وهو يذكرنا بالنظام الأرستقراطي اليوناني للحكم.

على هذا النحو بدا القانون الشرعي الإسلامي قائماً على أساس قراءة الفقهاء للقرآن والسنة ولتاريخ الصحابة ولأنظمة الحكم والقانون في مختلف الثقافات وعلى اجتهادات الجماعة الإسلامية والأفراد بحسب نواياهم وأهدافهم والواقع المتغير لأمتهم، وهو ما جعل أحكام الشريعة الإسلامية موضع اختلافات ما بين مذاهب السنة الحنيفية والمالكية والشافعية والحنابلة، ومذاهب الشيعة الإسماعيلية والإمامية والزيدية وغيرهم، هذا علاوة على الحشد الهائل لاجتهادات الإعلام الأفراد في كل مذهب على حدى. وعلي الرغم من أن التشريع الإسلامي في إطار هذا التساؤل المستمر قد أراد أن يقدم مثلاً لظاهرة فريدة يقوم فيها العلم القانوني، لا الدولة بدور المشرع، وتكون فيها لمؤلفات العلماء واجتهاداتهم قوة

القانون (٧٩) في إرادة لتحقيق المصلحة العامة لوجه الله وحده دون المصالح الخاصة للسلطان أو للمشرعين أنفسهم، فإن إدعاء بعض هؤلاء العلماء بأنهم يعتمدون في ذلك التشريع علي كلام الله فحسب، وأنهم ينفذون حكم الله، وأنهم يتصرفون السلطان كمنفذ لحكم الله، ويتنافسون علي السلطة كمفوضين من الله، يربطون في ذلك بين العقوبة القانونية وبين الثواب والعقاب الأخروي الذي هو من شأن الله وحده، قد تحول بهم الي جماعات من الكهنوت متصارعة فيما بينها، فأبطلوا إسلاماً لا كهنوت فيه، كما أبطلوا جوهر الشريعة الإسلامية وغايتها وهو البحث والعلم والاجتهاد فيما يحقق مصالح الناس ويكفل العدل بينهم ويحافظ علي حياتهم الدنيا ممثلة في النفس والمال والعقل والنسل والدين

القراءة الثالثة بين السلب والإيجاب

كان المطلب الأساسي لدين قوامه القراءة لكتاب الله المقدس هو تكوين مسلمين يحسنون القراءة والكتابة، بهذا المفهوم لم يكن أمام المتدينين من أهل الجزيرة أو أهالي البلاد المفتوحة للدخول في الدين الجديد إلا قراءة الكتاب، فما من وسيط بينهم وبين الله إلا القراءة بكل ما تستدعيه من ثقافة بالمعارف الإنسانية ومن مساهمة في ترقيتها، ومن تزكية للفرد الأتقى والأعلم، وعلى هذا لم يكن ثمة فارق كبير في إطار هذا الوعي الكتابي القرآني من إعادة تدوين وقراءة التراث الجاهلي الوثني أو ترجمة التراث اليوناني الفلسفي أو محاوراة أديان الأمم اليهودية والمسيحية والفارسية والهندية والعرب البائدة، واستيعاب ثقافتها على اختلافها، فكلها خبرات إنسانية توسع من دائرة الفهم والقراءة للذات وللكون ولغاية الحياة، وهكذا لم تعرف البشرية حضارة قد أتاحت تفاعل واندماج مثل هذا الكم من الثقافات والأديان مع كامل الاعتراف بمساهمات كل منها، بما يجعل من تلاقيها بنية أساسية لها مثلما فعلت الحضارة الإسلامية. وهكذا أيضا رصعت الحضارة الإسلامية كتابها المعرفي الإنساني الذي كان واجهة التقدم العلمي حتي القرن الثالث عشر الميلادي بأسماء من مختلف الجنسيات والأديان والثقافات دون مصادرة علي جهود غير العرب أو سطو عليها^(٨٠)، حتي توزع علمائها بين الفرس والمغرب والأندلس والعرب، وانتشرت معارفها علي امتداد مساحتها ما بين بغداد والقاهرة والقرطبة ودمشق وخراسان والأندلس، وتجاوزت أسماء المجتهدين من البشر علي اختلاف عصورهم ومواقعهم في سجل القراءة العربية الإسلامية. امرؤ القيس وقس بن ساعدة والخنساء وعائشة وأرسطو وأفلاطون وابن الهيثم وابن الشاطر وابن النفيس والخليل بن أحمد وعمر الخيام وأبو بشر متى وابن اسحق ووهب بن منبه، وسيبويه والجاحظ والفيروز أبادي والمتنبى وابن سينا وابن ميمون وابن بطوطة وفيثاغورس وعمر بن عبد العزيز والزبيدي «الهندي الأصل»، وأبراهيم الفارابي اللغوي «تركستان» وابن منظور «مصر» وتيودور بن قرة، وابن عربي والحلاج وأبو العلا، والمعري: كل هؤلاء وغيرهم ممن لا نحصىهم، كثيرا ما تنسى مواطنهم الأصلية أمام ظهور مؤلفاتهم علي قدم المساواة في تكوينها للمجال المعرفي الذي استحوذت عليه الثقافة العربية الإسلامية وقرأ به قرآنها.

لقد كان في القراءة الثالثة للقرآن وما نتج عنها من استقلال للعلوم ومن تحقق للجهود المعرفية الروحية للأفراد علي اختلاف ثقافتهم -في تقديري- تحققاً للشرط الرابع للنزعة الإنسانية والذي يتمثل في استيعاب المسلمين للبيئة الكتابية العميقة للقرآن، فالنص القرآني ليس مجرد جامع لنصوص دينية سابقة، وإنما هو إعادة توظيف لها بما يجعلها تتضمن علي تقديس الخالق الأعظم "الله"، وبما يضعها في إطار تجريد متعال الي ما يجذبها نحو غايات إنسانية كبرى. فلفظ الجلالة "الله" في القرآن يضم الجميع، لنلمح قرابة لغوية في النص القرآني تصل المسلمين بالصلحين من اليهود والنصارى والمصريين القدماء واليونان والصابئة والمجوس والأمم التي خلت ولها ما كسبت. فلكل نصيب في عبادة "الله" ولكل مآل إليه ليحكم بين العباد. ويمثل هذا التنوع الثقافي والديني، -والتزيه الإلهي- الذي يشملها من خلال انضوائها جميعاً تحت لفظ الجلالة "الله" في القرآن، لم يكن من الممكن مصادرة حقيقة علاقة الإنسان

بالمقدس منذ فجر التاريخ وإن اختلفت مسميات هذه العلاقة في الدين المعني .
وبذلك بدا القرآن وكأنه تحول بهذه الخبرات الدينية الي مجال كتابي قابل للتأمل والنقد والتأويل .
يبين عما بينها من تفاعلات شكلت الدين الإسلامي بنفس القدر الذي أعيد فيه تشكيلها والتسامي بها من
خلال الإسلام، بل ربما كان هذا التفاعل وهذا التسامي- تنزيهاً للذات الإلهية- في المساواة بين البشر
بعيداً عن التعصب القومي أو التجسد في شخص أو الحلول في جماد، هو ذاته جوهر الرسالة القرآنية
التي يقف فيها آدم علي قدم المساواة مع ذي القرنين (الإسكندر الأكبر) وإمرأة فرعون والملكة بلقيس
وإبراهيم وسليمان وهود والمسيح عيسي ابن مريم فكلهم من المؤمنين بالله. في مقابل فرعون وأبي لهب
وعبداء الأصنام من الجاهليين وعبداء عجل الذهب من اليهود والمنافقين من المسلمين.
من هنا كانت قضية الكفر والإيمان ضبابية بحيث لم يعد من الممكن نسبها الي دين دون آخر، وأولي
فريق دون سواء، أو الي نفس دون أخرى، والمتأمل لصفة الكفر والإيمان في النص القرآني يراها تنطبق
علي أناس من جميع الأديان، كما تنطبق علي النفس الواحدة، حتي بات من الممكن أن يكفر كل واحد
الآخر، وألا يكون الكفر منطبقاً علي أحد دون سواء. وهذا ما جعل المفسرين يحارون في تعريف المؤمن
والكافر، التائب والواقع في منزلة بين منزلتين، أمر المؤمن الظاهر والكافر الباطن، والمسلم المنافق . حتي
قال أبو العلاء المعري:

يسمي غويأ من يخالف كافراً له الويل لأي الناس خال من الكفر

فإذا ماكان ثمة اعتراف بالأخر أياً كان دينه أو ثقافته، وبالنفس البشرية في قوتها وضعفها، انتقل
الصراع الي صعيد آخر غير التحارب بين الفرق، ألا وهو التمييز بين الحق والباطل، الخير والشر، أو الي
مقام العمل الصالح والعمل السوء، أو التمايز بين النفوس بقدر اجتهادها وجدية عملها، وهو الأهم. هكذا
كان السؤال الذي يطرحه النص القرآني علي قارئه هو كيف يكون الإنسان إنساناً بكل ما يعنيه ذلك من
معني، ففي الحقيقة كان إشكال كل القراءات التفسيرية وانطلاقاً من قراءة النص نفسه هو كيف يكون
الإنسان إنساناً وهو يتراوح بين كل المتضادات التي تجعله مركزاً للكون وتسلبه حق السيطرة عليه . كان
النص القرآني مشكلاً لأنه لإيملي تعاليم واضحة يتيسر اتباعها، وإنما يضع الإنسان في قلب مشكلته
الإنسانية ذاتها: فعليه ألا يقتل نفساً لأن من قتل نفساً بغير حق فكأنما قتل الناس جميعاً ولكن في المقابل
كان عليه أن يقاتل في سبيل الله، عليه ألا يقتل نفسه وأن يموت شهيداً فداء لحق مغتصب وكرامة مهكرة،
أن يشبع أمه في إطلاق رغبته الجنسية وأن يراها بعيدة مرجأة. ألا يري الجنس خطيئة وأن يعده بشرط
السكن والمودة والرحمة، ألا يحرم نفسه زينة الحياة الدنيا وأن يراها متاع الغرور، ألا يسير علي درب
الآباء وكأنه أصم أعمي وأن يحسن الاستماع، ألا يصبح كالعير التي تحمل أسفاراً، والعلم ليس متاحاً إلا
لراسخين فيه، أن يؤمن بالغيب ولا يتبع الظن. ألا يمثل لسلطة كهنوت أوقيلة أوآباء أوحاكم يستضعفه أو
عالم يحرف الكلم عن مواضعه وأن يطيع الله ورسوله وأولي الأمر. أن يتدبر الكون ويستكشفه ولا يخرق
نواميسه. أن يستدعي في النهاية كل الأساطير ويحطمها بالقراءة. أن يطمئن بذكر الله وأن يظل علي
خوفه يبيكي تقواه. أن يقدر زناد إرادته وحريته لأبعد مدى ويعي حدوده فلا يتأله. أن يجد للعمل الصالح
ولا يظن أنه الأصلح. أن يتماهي بكل الضمائر في القرآن فهو ضمير المتكلم (الله) وضمير المخاطب
(الرسول والذين آمنوا والذين كفروا) وضمير الغائب (الجميع) حين يقرأ، ويعي في الختام أنه ليس هو
مؤلف الكتاب إنما هو القارئ. أن يصبح الدين عنده هو عين إشكال دنياه ومغزي إنسانيته.

بهذا المعني كانت قراءة القرآن تضع الإنسان في حدود دائرة الممكن الإنساني، وهذا الممكن هو
بالضبط ما يجعل الإنسان يعرف الله . فهذا الممكن يفتح به كقارئ علي إمكانيات الإبداع اللانهائية، ويحده
كإنسان في ذات الوقت. ليس ثمة تطابق بين الله والإنسان أو تبادل لمواقعهما (فكلمات القرآن ليست
صنماً، والقارئ ليس إلهاً) ولكن هناك علاقة بين الطرفين (أي بين الوحي والخلق الإلهي والفهم والتدبر
الإبداعي الإنساني لغايات الخلق والوحي) قوامها القراءة. وكان القرآن نفسه ومنذ الوحي هو تحقق

مجازي لمفهوم الخلافة الإنسانية علي الأرض. فالقرآن ينفرد بكونه نص كتابي منذ الوحي به، وبأن أمر كتابته كان ملازماً للأمر بقراءته. حتي بدا الإيمان به تكليفاً بالقراءة، وحتى كان تشكيله وتلاوته ومعناه الذي نتداوله به الآن نتاج تاريخ طويل من القراءات المتعاقبة للنص كدحا لله، كما سبق وأن بينا طيلة هذا البحث. غير أن هذه الاستجابة الإنسانية للتكليف الإلهي بالقراءة والتي بلغت أوجها في ازدهار العلوم بالقراءة الثالثة للقرآن قد شابها اختلال في ميلها طورا الي تصنيف القرآن، وطورا الي تأليه القارئ. فبعض المفسرين بالمأثور قد حولوا القرآن الي مجرد نص مجسد لكل الأساطير اليهودية والجاهلية والحوادث التاريخية للإسلام في عصوره الأولى. ليصبح النص القرآني مجرد شاهد علي تراكم مجموع هذه القصص الديني والأسطوري والشعري والتاريخي الشفاهي. بما يحلها محل قدسية الوحي الكتابي، ويجمده في إطار الاستهلاك المستمر لطقوس الماضي علي غرار القصيدة الجاهلية.

كما اضطرنا بعض المفسرين للقرآن بالعقل الي مصادرة كل قراءة مختلفة، إذ تم تمثيل تفاسيرهم بوصفها تنفيذاً لحكم الله (الفقهاء)، أو حلولاً في روح الله (الصوفية)، أو اتصالاً بعقل الله (الفلاسفة). فقد كان الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء هو تصورهم أن معارف كل منهم تمثل بذاتها سلطة إلهية. ومن ثم تم الفصل بين الخاصة وبين العامة علي اعتبار أن النخبة المثقفة وحدها هي المتصلة بالعقل الإلهي والروح الإلهي والحكم الإلهي. وأبطل مفهوم التقوي في سبيل يقين إنساني مثاله. وأخل بعملية التكليف بالقراءة بكل شروطها الإنسانية القائمة علي الخطأ والصواب المحدود. وتعرض النظر الي هذه الجهود المتألهة المتضاربة بوصفها جهوداً بشرية مشتركة ومضيئة تضافرت علي تدعيم اجتهاد العقل وتزكية الروح واعتبار مصالح الأمة في إطار الترفي المعرفي نحو الله، ذلك الترفي التقني الذي لا يصل بالمجتهد الي اليقين بقدر ما يهذب نفسه من خلال حركة الاجتهاد ذاتها.

وما بين أولئك وهؤلاء يقع المتاجرون بالدين، والمتكسبون بالعلم لحيازة السلطان، فعلي سبيل المثال تحولت قراءة القرآن، وتلحينها الي مجال للتنافس بين القراء، ولجلب الحظوة لدي الخلفاء والأمراء والملوك، وتهافت علي المال لمنح إجازة القراءة لهذا أو ذاك. كما استغلت علوم النحو واللغة لإحراز نجاحات سياسية. وما أن كانت الفتنة الكبرى حتي انضم التحويون في البصرة الي عائشة، والنحويون في الكوفة الي علي ابن أبي طالب. وزادت حدة التنافس بين مدرستي البصرة والكوفة بعد إعلان الدولة العباسية من منبر الكوفة، فقد اهتم العباسيون بنحوي الكوفة -وعلي رأسهم الكسائي- وقريوهم إليهم. وعلي هذا احتدت المنافسة بين المدرستين تسودها الرغبة في الكسب طمعاً في الحظوة لدي الخليفة، واستدراجاً لعامة الناس الذين تهبوا لهذا العلم الجديد، وأقبلوا من كل الطبقات علي تعلمه. وانضمت علوم النحو الي علوم الفقه، وامتد الصراع بين نحاة الكوفة ونحاة البصرة الي صراع بين النقل والعقل عند أهل الحديث وعلماء الكلام. وكانت الاتهامات المتبادلة بين المدرستين غالباً ما تهتم بالرواة أكثر من المرويات ذاتها، وذلك تحت تأثير العصبية بين المدينتين والتحيز السياسي والمنافسة الشخصية^(٨١) مثل هذه الممارسات قد أدت الي انقسام الأمة الي فرق قبلية متصارعة فيما بينها منهم العرب ومنهم غير العرب الذين كانوا يكيدون للحضارة الإسلامية ويطمعون في السلطان. مما أدى في النهاية الي تدهور الحضارة الإسلامية، وتراجع القيم الإنسانية التي بشرت بها. ومع ذلك فقد ظل النص القرآني نصاً يستدعي القراءة الدائمة وذلك لأن متن النص نفسه يحمل علاماته الكتابية -وليس تاريخه فحسب- وهو ما يضعنا موضع الحرية والمسؤولية عن قراءة النص الكتابي الأصل.

ثانياً: هيمنة الكتابة وتحولات الأداء الجهري الشفاهي

الى صوت الضمير التأملي

استعرضت فيما سبق الأدلة التاريخية علي الأصل الكتابي /القرائي للقرآن، وما حفز إليه من نشاط إنساني معرفي انبثقت عنه شتي العلوم والمعارف الإسلامية علي اختلاف مناهجها في ارتباطها بجوهر الكتاب. والدراسة حتي الآن تستدل علي الوعي الكتابي الذي أرساه النص الديني من خلال مراجعة تاريخ الحضارة الإسلامية، كتاريخ قارئ للقرآن، وفيما يلي نستدل علي الوعي الكتابي الذي فجره النص القرآني من داخل متنه. أي بالرجوع الي العلامات الدالة علي كتابيته: العنوان، المعجم في هيمنتها علي علامات شفاهيته: الإيقاع - وتكرار الصيغة.

مركزية الدلالة الكتابية في النص :

العنوان

خلا التراث الأدبي الشفاهي الشعري والنثري قبل الإسلام من العناوين، فالقصائد الجاهلية، تتسب في مجملها إلى ديوان العرب، أو إلى شاعرها، أو إلى قافيتها المكررة: كان يقال معلقة امرئ القيس، أو دالية طرفة بن العبد. وكذلك لا يعرف للأدب النثري الجاهلي عنوان أو مؤلف مثل أيام العرب، وسجع الكهان وقصص الأمثال، من هنا نفهم لماذا كان ظهور القرآن - نصا مكتوبا ومعنونا - نقطة تحول بارزة في الثقافة العربية، وكان هذا التحول من وجهتين الأولى في تسمية القرآن كعنوان لمجمل النص، والثانية في تسمية السور بعناوين مناسبة لمضمون السور، وفي هذا الصدد يقول الجاحظ أن الله سمى كتابه اسما مخالفا لما تسمى به العرب كلامهم، سمى جملة قرآنا، كما سموا ديوانا^(٨٢)، وبهذا كانت عنوانة القرآن، حدا فارقا بين نوعين من الخطاب: الشفاهي والكتابي، وبين نوعين من التلقي الراوي، والقارئ، وما يقتضيه كلاهما من أنفعال أو تدبر، تحريف أو تأويل، لمادة شفاهية تملكها الذاكرة بالتكرار المتنوع، أو لنص مكتوب تخضع له القراءات المتنوعة.

لقد أدى خلو التراث المعرفي الشفاهي من العناوين إلى تعميق الشعور بالملكية العامة لهذا التراث، مما جعل تماثل الراوي بالمؤلف أمرا يسيرا، وهو ما يسميه بول زومثور اللاوعي الجماعي بالملكية العامة للأدب الشفاهي^(٨٣). فالمادة الشفاهية هي حيازة كل ذاكرة تستدعيها، ومن ثم يصبح الراوي مالكا شرعيا لنص لا وجود له إلا من حيث هو مذكور، على أن مثل هذه الذاكرة الشفاهية هي أيضا نوع من التمثل المعرفي للمادة المتلقاه، فما تحتفظ به الذاكرة ليس تسجيلا آليا لما تتلقاه، وإنما هو نوع من المعرفة له، ومن ثم فكل تذكر هو بالأحرى إعادة بناء كلي للمعلومات المتلقاة، وحتى هذه المعلومات التي نعيد تذكرها حرفيا لا ينفصل استدعاؤها المباشر لها عن وظائف أخرى تتصل بانفعالنا، مثل تذكرنا للنبر المصاحب للمعلومة التي نتلقاها أو لمقام التلقي، هكذا يصبح بحث الذاكرة متوقف على التداخل المعرفي لعدد لا يحصى من الخلايا العصبية التي تجعل من المادة المتذكورة كلا واحدا مستجيبا لانفعالنا به ولتمثلنا المعرفي الخاص له^(٨٤)، وبذلك يتيح الخطاب الشفاهي للسامع وللراوي حرية التحريف أو ما أسميه، بتأول النص، وذلك لسببين: الأول هو شعوره بالملكية العامة للمادة الشفاهية، والثاني ما يتيح له تذكره لهذه المادة من تمثّل معرفي لها.

فالسامع يدخل من خلال تلقيه المباشر للخطاب الشفاهي الخالي من العنوان في علاقة حميمة مع ما يسمع، وكأنه ملك مشاع بينه وبين قائله.. وقد يتحول السامع إلى راو يؤدي ما سمع، عندئذ لا يجد حرجا كبيرا في تحريف المعنى الذي ترامي إليه، فهو بهذه الطريقة يعبر عن حريته في فهم ما يسمع، ويشارك في ملكية النص، ولكن المشكلة هي أن هذا النوع من التأول يخضع لمقتضيات الذاكرة الحرفية الشفاهية، بمعنى أن التأول هنا يخضع لشروط اندماج الراوي في الصيغة الشفاهية المحددة قبلا، ومن ثم

يأتى تأول الراوى وفق هذه الصيغة وخاضعا لمقاييسها، مما يجعل تأوله مشتبها بالأصل وحالا محله، وفي هذه الحالة ينسب السامع إلى المؤلف ما فهمه هو عنه، مما يثبت المعنى المؤول ويخفى الأصل، ويجل الراى محل النص، بهذا المعنى أرى أن تصرف الرواة فى الشعر الجاهلى كان إلى حد بعيد وجها من التأول أو الفهم الخاص للقصيدة أو لديوان شعر العرب على اتساعه، فكل تحريف وفق هذا المنظور نابع من شعور بالملكية العامة للمادة المذكورة، ومن إرادة خاصة فى تحميل معنى جديد للمرؤى الأسمى، غير أن هذه الإرادة المعبرة عن الراى الخاص تتم فى إطار من السرية، بما يحافظ على النسق العام النموذجى للأصل المرؤى، ومن ثم لا يصيب إحلال الراى محل النص إلا الجزئيات، أى أنه يتم بتغيير لكلمات، أو حروف أو تشكيل.. إلخ.

وقد يكون للمعنى الجديد الذى يحله الراوى محل الأصل صفتان أن يكون نتاج تعمد الراوى للتحريف لأغراض سياسية واجتماعية بعينها، أو أن يكون نتاج لفهم الراوى البرئ لما سمع، وفي كل الأحوال يختفى جهد الراوى الشخصى فى الفهم، أو مصلحته الخاصة فى التزييف، وتذوب حرية الرواة فى ضرورة التطابق الظاهر وشخص الأفراد المرؤى عنهم، أو الانتساب إلى سلطة النموذج النصى.

لهذه الأسباب بدأ التأول أو التحريف الشفاهى نوعا من السرقة، وهو فى العمق إعمال لحرية التلقى، فهو عند ابن سلام الجمحى، انتحال، ومعرفة حامية بين القدم والحداثة، السرقات الأدبية والإبداع، عند البلاغيين القدماء، وهو مدعاة للشك فى صحة الشعر الجاهلى عند عميد الأدب العربى، أو هو بالأحرى ما يطلق عليه الأستاذ أحمد أمين مشكلات التزييف التى ربما تكون مفيدة لفهم العقلية الجاهلية: إن الشعر المزيف يصح أن يكون ممثلا للحياة العقلية الجاهلية متى كان المزيف عالما بفنون الشعر خبيراً بأساليبه، فمثلا يقول ابن سلام فى خلف الأحمر: أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس ببيت شعر وأصدق لسانا، ويعنى بالفراسة فى الشعر العلم به والبصر فيه، فإذا وضع خلف قصيدة فقد كان يليس فيها الناس، وينحو نحو الجاهليين ويقلدهم فى مهارة وحذق، حتى ليصعب على الناقد أن يفرق بين قوله وقول الجاهلى، فلا علينا بعد إذا استفدنا من علم خلف بأمور الجاهلية، أليس إذا حدثك خلف عن شئون الجاهلية.. وهو الخبير بها.. كان لقوله قيمة كبرى؟ فهو كذلك إذا وضع شعرا يمثل الحياة الجاهلية^(٨٥).

غير أن النص الكتابى بدوره يمكن أن يخضع لعملية تحريف شأنه شأن النص الشفاهى، وقد بينا من قبل كيف يتم التحريف أو التأول فى النص الشفاهى، أما التحريف الكتابى، أى القراءة المزيفة لمعنى النص، فلها نفس صفات التأول أو التحريف الشفاهى، فهو ضرب من التفسير للنص وفق مصلحة المفسر أو يحسب مفهومه هو الخاص للنص، وفي هذه الحالة يقوم المفسر، إما بتفسير تحليلى للنص يفصح المفسر فيه عن اجتهاده لفهم المعنى وتركيبه بما يبقى على القوة اللغوية الموحية للكلمات، ويضعها موضعها من سياقها وعلاقاتها وأبعادها المعجمية وحلقها الدلالى، أو يقوم بإنشاء نص مواز بديل، يهدف إزاحة النص الأسمى لصالح العبارة التى توضع فى إطار الترادف بالنص الأصل، وتنتهى بحصر معنى النص الأصل فى العبارة المرادفة أو إلى أن تحل محله، وهذا هو ما أسماه بالتحريف الكتابى، ربما كان التفسير بالإسرائيليات أو التفسير العلمى للقرآن شيئا من هذا القبيل، إذ تنتزع الكلمة أو العبارة من سياقها لصالح النص النائب عنها، فدحاها تصبح كروية الأرض، «وإن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا، لا تنفذون إلا بسلطان»، تصبح اكتشاف الإنسان للفضاء.. إلخ بهذه العبارات البديلة يتم إغلاق النص وتحريفه، ويبدو التفسير هنا وكأنه اقتصاص من النص أكثر مما هو اجتهاد لقراءته.

وموقف التحريف الشفاهى والكتابى هذا يصاد به النص القرآنى منذ البدء من خلال عنوانه «القرآن، إذ يرى البطليوسى أن العنوان ومنذ نشأته فى الثقافة العربية كان قرين الكتابة والتدوين^(٨٦)، وفى حين كان العنوان «ديوان العرب»، يضم كل النشاط الشعرى الشفاهى، ارتبط «القرآن» كعنوان بكتاب الله فنحسب، مما يؤدى إلى تعيين النص، ويضعه فى إطار محدد يكفل له تميزه، ويقطعه عما يسبقه فالنص الذى لا يحمل عنوانا يبدو وكأنه امتداد متصل لشيء سابق^(٨٧)، عندئذ لم يعد النص القرآنى فى اللاوعى

العربى ملكية عامة بالمعنى الشفاهى للملكية العامة للنص وإنما نصا ذا عنوان به يفتتح عهد القراءة مع القارئ.

لقد كانت العلاقة الحميمية التى تخلقها الشفاهية بين المتكلم والسامع مع زوال الصوت وامتلاك ذاكرة السامع لمادة المتكلم، تتيح للراوى حرية تحريف المروى بما يتفق ومفهومه عما سمع، بحيث تصب كل حرية الراوى فى الانتساب إلى المروى عنه، أو التحدث باسمه، حتى يخفى جهده الشخصى فى الفهم، أو مصلحته الخاصة فى التزييف، وفى الحالين تذوب حرية الرواة فى شخص الأفراد المروى عنهم، أو بالأحرى فى النموذج النصى المفروض عليهم، فى حين أن العنوان يضع حدا بين النص المكتوب وقارءه، فكل قراءة هى فى النهاية حاشية على المكتوب، بما يسمح للجهد الفردى للقارئ بالظهور والاستقلال، ويسمح بمعارضة القراءات بعضها لبعض، دون دعوى أى منها الحيازة التامة للنص.

وربما كانت الميزة الكبرى لهذا العنوان هو أنه يدعوك لأن تقرأ النص، أى أن تتجاوز حرفيته من حيث مقامك القارئى لتكشف بنفسك معناه، وهو يجعل من قراءتك مهما تنوعت بين تصديق أو إنكار، خضوعاً لأمره لك بالقراءة، ولشئيته التى تريدك أن تشاء. وكل قراءة فى هذا الإطار ستظل محدودة. فمطلق المشيئة الإلهية لحرية البشر ومسؤوليتهم عن القراءة تشمل الجميع وتتجاوزهم.

هكذا يبدو لفظ القرآن كعنوان شديد التعقيد والتميز فهو عنوان للنص وتوصيف لعملية التأتى إليه فى ذات الوقت، وكأن العنوان حامل لخصوصية النص، وللتوجه الأساسى للدين الجديد، الذى يجعل علاقة الإنسان بالله علاقة قراءة، من جهة أخرى، يحيلنا العنوان القرآن، إلى مرجعية شديدة التفرد، إذ يبدو دالا على كتاب مغلق مقدس للإسلام، وطاقة مفتوحة إلى ما لانهاية على كل قراءة ومقروء، إذ أن من خصائص العنوان أنه يعين النص ويحيل على غيره من النصوص التى لها نفس الموضوع^(٨٨) ولفظ القرآن كمصدر للقراءة، يحيل إلى كل مقروء، وقد لاحظ القدماء فى تفسيرهم للفظ القرآن بعضاً من هذا المعنى، فالقرآن يعنى القرآن أى الجمع، وهو ما يعنى قراءة الكتب المنزلة السابقة على القرآن، ولكنهم لم يمشوا بهذا المفهوم إلى مداه بالنظر إلى مصدرية القراءة التى تحيل إلى كل مادة صالحة للقراءة على اتساع موضوعاتها، مما قد يجعل الكون كله يبدو وكأنه كتاب مقدس يقرأ، وهو ما نجد عليه العديد من شواهد الآيات التى تركز على علاقة الإنسان البصرية بالكون وتداعياتها من التفهم والتعلل والتدبر لمعناه. كما أن الطابع المصدرى للعنوان يتضمن الزمن المستمر للقراءة ولإعادة القراءة، مما يجعل فى عملية إحلال المعنى الواحد مرة واحدة وللأبد محل العبارة الأصلية الموحية فى النص تخلياً عن عهد القراءة بين القارئ والنص وهو العهد الذى يضع شروطه العنوان، ومثل هذه المراجعة المستمرة للقراءة تقتضى تحلى قارئ النص بالوعى الكتابى اللازم لإتمام القراءة على هذا النحو التأملى.

ب: المعجم

النص القرآنى زاخر بالمعجم الكتابى، فهناك الكتاب والقراءة والقلم والتبصر... الخ، هذا علاوة على المعجم الذى يبدو فيه الكتاب وكأنه خطاب لقارئ مثل الأمر قل والنداء يا أيها الذين آمنوا... الخ. والملاحظ أن القرآن لا يستخدم معجماً يدور حول الكتابة والقراءة على النحو المألوف فى العصر الجاهلي والذى سبق وأن أوضحناه فيما يخص تلازم الكتابة والرسم والبكاء على الأطلال، فالنص القرآنى على العكس يحض على التأمل والتدبر مستخدماً كلمات بصرية، تخاطب العين. بما يزوج القيمة الانفعالية للمسموع بكشف القارئ للكليات وقد اكتشف عناصرها التكوينية. فالأمر البصري بالقراءة فى القرآن يزود بالنظر إلى الكون حتى تصبح الدنيا والوجود كله بموجب هذا الكتاب كتاباً مأموراً بقراءته. والمعجم الدال على أمر القراءة البصرية للكون، دراسته وتفكره أكثر من أن تحصى فى القرآن "فليُنظر الإنسان مم خلق" "فليُنظر الإنسان إلى طعامة؛" "إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلي جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض".

في الوجه المقابل النص القرآني نص مرتل، ذو إيقاعات نغمية، وآيات مقطعة بشكل متوازن، مما جعل من نغمات إيقاعاته وتوازن جملة أداء صوتياً جميلاً، فكان ترتيله وحفظه أساساً من أسس تداوله الشفاهي، كما كانت قراءته تنفيماً جميلاً تستمتع به الأذن مع العين، ومع ذلك فما يهنا طرحه في هذا المقام هو أن شفاهية القرآن هذه هي شفاهية كتابية في الأساس. بمعنى أننا نفرق بين نوعين من الشفاهية: الشفاهية المستقلة بالكلمات، والشفاهية التي تهيمن عليها الكتابة. الشفاهية التي تستقل بالكلام أقرب إلى شفاهية الخطابة، أو شفاهية الإنشاد. أما الشفاهية التي تهيمن عليها الكتابة فهي شفاهية قرائية إن صح التعبير. ذلك أن كل قراءة للمكتوب لا تنفصل عن الصوت المؤدي لما يقرأ. لكن الصوت القرائي هنا صوت متنوع أقرب إلى الصوت الذي هو أداة القارئ للتداول مع النص المقروء، بعبارة أخرى الصوت المؤدي لما تقرأه العين يقوم بدور تأملي للمقروء ومردد له لتفكره وفهم معناه.

فما من كتابة تخلو أبداً من الصوت الشفاهي. فكل كتابة تظل ميتة ما لم يصاحبها صوت القراءة، سواء كان هذا الصوت مجهوراً، أو خافئاً طلي الخاطر. ومع ذلك فإن شفاهية القراءة القرآنية لها في الظاهر خصائص المروي الشفاهي. فبنيتها قائمة على

١- صيغ مقطعة مكررة من حيث تركيباتها النحوية "إن الله غفور رحيم" "إن الله عليم حكيم".

٢- صيغ ثابتة كالأمثال "لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"،

٣- محطات نغمية تساعد على التذكر. غير أن هذه الخصائص الشفاهية نلقاها في النص القرآني المنثور على نحو مختلف، فهي واضحة الحضور ولكنها سرعان ما تتحلل لصالح الموسيقى الداخلية للآيات، ذلك أنها شديدة التنوع وشديدة التأثير بغير انتظام. ومن ثم فهذه الإيقاعات هي في تواصلها المتنوع أقرب إلى الجمل اللحنية منها إلى الإيقاعات الشعرية المنتظمة. ولهذا كانت ثمة صعوبة في حفظ القرآن كاملاً، حتى على عهد الرسول، ويقول الزركشي حديثاً عن أنس: كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جل قينا^(٨١)

فالجمل الموسيقية هنا أشد تعقيداً، وكأنها تنويمات على نوتة موسيقية كاملة، ولكن مفردات هذه النوتة ليست وحدات نغمية فحسب، ولكنها وحدات لغوية أيضاً، بعبارة أخرى كان تتابع اللحن المشكل لمجمل السورة في تنوع نغماته وتكرار بعض محطاته النغمية يعتمد في الأساس على التتابع اليقظ لكلماته اللغوية ومعناها، وتفاوتها بين التبشير والإنذار، سكون القلب وغضبه، الأمر والمحاور، الوعد والوعيد... الخ بعبارة أخرى في هذا الإطار اللحني أصبحت الكلمات بذاتها لحنًا، واللحن وقد تجرد في نغم الكلمات. ومن ثم كانت جهود علماء القراءات كلها منصبة في كيفية التحول بالكلمات إلى نغمات، أو التحول بالنغم إلى كلمات عند قراءة القرآن. هناك إيقاعات موسيقية مثيرة للانفعال والمتعة التي نجدها في تفاعلنا الحي مع الصوت الشفاهي، ولكن هذا الصوت ذو عمق كتابي، بحيث تصبح كل قراءة استقبال جديد للوحي، للنداء والخطاب الإلهي، واستعادة بصرية لماضي النص المكتوب، فالله واحد منذ الأزل وحتى اللحظة التي يخاطبك فيها أنت القارئ أي كان موقعك، والصوت الإيقاعي الذي تستبطنه في داخلك، صوت لا يزول لأنه مكتوب منذ البدء. وكل الدلالات المعجمية التي تكرسها أساليب الخطاب المباشر مثل الأمر بالقول "قل هو الله أحد" أو النداء "يا أيها الذين آمنوا" والسؤال "ألم تتركف فعل ربك بأصحاب الفيل" تصبح كلها في هذا الإطار خطاباً موجهاً للقارئ المستمع الآن للوحي. ومن ثم فالنبرة الشفاهية لكتابية النص القرآني تجعل من تجربة القراءة المأمور بها في النص تجربة غاية في الخصوصية بين الوحي والقارئ، وتجربة لانهائية بين الوحي وكل قارئ مفترض. ومثل هذا الصوت المكتوب يضعنا في قلب المحاور الشفاهية الكتابية بين الوحي والقارئ "إن وجود مخاطب في هذه الحالة أمر جوهري فمن الصعب أن نتحدث إلى نفسك ساعات دون انقطاع، فالشفاهية تحفظ للصوت حيويته وديناميته مما يجعل الكلمات حاملة لقوة عظيمة، فوجود متكلم ومستمع يحفز تفكير، ويعطيه محورا ويجعل الخطاب خطاباً مباشراً بلا وسيط^(٨٢) ومثل هذه الموسيقى السموعة المكتوبة تتلقي بوصفها قوة

أو حدث معاش، ولكن الحدث المعاش هنا ليس السياق الشفاهي، ولكنه حدث القراءة نفسه، حدث التواصل الحميم بالنص، بعبارة أخرى الشفاهية القرآنية شفاهية تهيمن عليها الكتابة، فهي حافزة للقراءة من حيث هي خطاب حيوي موجه لذهنية التأمل حول محور واحد. فمثل هذه الصيغة الشفاهية في الكتاب المكتوب تمد القارئ بما يعينه على أن يتخيل لنفسه مكانا في النص، وتمكنه من أن يتخيل نفسه مستقرا للسمع، ولكنه في ذات الوقت يدرك أن ثمة مسافة بينه وبين القائل تحققها الكتابة التي تقتضي التحليل والتتبُّع بحذر بكل المعاني الممكنة التي تحملها العبارة.^(٨١)

والإيقاع هذا يساعد على التذكر من جهة ولكنه من جهة أخرى يساعد على رفع العين عن المكتوب للتأمل، وبها يتم توسل انسجام المعاني ويرى أهلاطون في كتابة النواميس أن الإيقاع يوازي النزعة الطبيعية للانسجام فالوزن عنصر عرضي في الشعر، بينما الانسجام والإيقاع عنصر جوهري (92) في النص القرآني توظيف لهذا الإيقاع الجوهري. ففيه توظيف لموسيقى اللغة العربية، لا يخلق وحده امتياز النص، فهذه الموسيقى موظفة بالكلية للتعاليم باللغة التي غائية مطلق الوجود الإلهي. فهي نعطي لمشاعرنا نوعا من الإحساس بالرفعة. والجمال ليس الإثارة، الجمال شيء زائد عن النافع، ويكمن الجمال في هذا التناسق الذي يهب المختلفات بعدها الموحد، "النتيجة المنطقية الدقيقة للعلاقات النسبية" فالوزن المنتظم للشعر يخلق شعورا بالرتابة، تنوعا للإيقاع، فالجمال الحقيقي ليس منتظما بهذه الصورة، فالتماثل الصوتي بعيد عن الحقيقة، المساهمة في حيوية الإيقاع العام، إنه تناغم حيوي وليس تناغما استاتيكا، والتي نجدها في استدارات الصوت وإنحناءاته، ثمة توزيع للأصوات في تكررات معينة، في إطار نظرة موحدة وخاصة للعالم.^(٨٢)

والمدقق لآيات السور المكية التي تبدو أكثر موسيقية من السور المدنية يكشف له التأمل الموسيقي للكلمات عن تنوع لا يفقد معه انسجام اللحن فقل أعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق إذا وقب، ومن شر النفاثات في العقد، ومن شر حاسد إذا حسد. نجد أن القاف المتطابقة من حيث السكون ووزن الكلمة والحرف الأخير في خلق وفلق، سرعان ما تتحول إلى تناظر آخر مع الباء ثم الدال، وتكرار الدال في عقد وحسد، سرعان ما يتغير مع طول الجمل، وتقطيعها النحوي، فمن شر النفاثات في العقد إذ تجري مجري جملة واحدة، فإن الجملة التالية لها تقتسمها جملتان هي جملة الشرط وجملة جواب الشرط.

القرآن إذن يتنازع الجانبان، أو بالأحرى يتجادل بموجب بنيته الخاصة الجانبان: الوعي الشفاهي الذي يصبح صوتاً حاضراً محاوراً للقارئ إن صح التعبير، والوعي الكتابي الحافظ لذهنية التدبر. وقد كان في استخدام الآيات القرآنية من علي المناير الخطابية تحول بها إلى الوعي الشفاهي المستقل المثير، وفي هذا الإطار تم إدراج الآية أو النص ضمن باقية من الأخبار والروايات التي تنقلنا تماماً إلى هذا السياق الشفاهي، وربما تقيص الخطيب دور الناس الذين توجه إليهم الخطاب في هذا السياق الشفاهي البعيد، لنسترد بقوة الحدث المعاش ونعمل على تكراره. وهكذا تلو أصوات الإثارة الشفاهية القرآنية على صوت المدارس والتدبر التي هي من أهم خصائص الجدل الشفاهي الكتابي في النص القرآني، وهو ما نلاحظه في التحول المقروء إلى صوت وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا و تحول الصوت إلى تمام القراءة «ولا تعجل بالقرآن قبل أن يقضي إليك وحيه».

وفي هذا الإطار سوف نستعرض ثلاث آيات ورد فيها الأمر بالقراءة في القرآن إلا وهي: "من"، اقرأ باسم ربك الذي خلق، اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم، "اقرأ كتابك كفي بنفسك عليك حسيباً" وكأن القراءات الثلاث تضعنا على أعقاب معرفة الله ومعرفة العالم ومعرفة النفس.

وبهذا أصبحت القراءة جوهر الالتزام الديني ومحاسبة النفس وبهنا في هذا المقام التعريف بهذه القراءة التي تشكل جوهر النص القرآني ومناط ما يبشر به من قيم إنسانية، فهو ليس متلقيا سلبيًا لتعاليم تملئ عليه، أو لنص منجز مكتمل، أو لمعني يتشكل بذاته، أو لأيدولوجية مغلقة مسبقة، ولكنه

وسيط فاعل في صنع المعنى ومستعيد للمعنى الذي يفهمه لينقده من جديد. وسوف نستطلع في هذا الشأن جهود المسلمين الأوائل في تعريف قراءة القرآن من جهة، وما انتهت إليه البحوث الحديثة لما يعرف في النقد الحديث "بنظرية القراءة" من جهة ثانية. مكتفية من هذه الآراء قديمها وحديثها بما يضيء مبدأ تعدد القراءات الذي أقره الرسول.

وقد قدم د. جابر عصفور تعريفاً محكماً للقراءة يجمع بين معناها عند المفسرين الأوائل وبين مفهومها في نظرية القراءة الحديثة، فهو يرى أن المعنى العام للقراءة لا يتفصل عن التفسير ولا يبتعد كثيراً عن التأويل، ذلك أن القراءة - لغة - تتضمن معنى الضم والنطق والإبلاغ معاً - وكل قراءة - من منظور هذا المعنى اللغوي - تتبع للرموز، وضم لمناصرها من خلال عملية النطق التي يقوم خلالها القارئ بإبلاغ المحتوى المقروء إلى آخر غيره.. وبذلك تتطوي عملية القراءة على ثلاثة مدلولات:

الأول: يتصل بتتبع القارئ لعناصر الرموز ليضمها معاً في "قرآن"، أي أنه يقوم بتكليف الرموز في إطار نسق ما ليدركها في قرآن دون غيره، في الوقت الذي تقوم فيه الرموز بتوجيه حركة القارئ. والثاني يتصل بنطق القارئ لهذه الرموز ولمعناها المدرك من قبله. والثالث يتصل بعملية الإبلاغ التي يوصل بها القارئ ما يؤديه من معنى ممكن، يختاره - واعيأً أو غير واعي - من بين إمكانات محتملة، تحتويها أنساق الرموز المتتابة، على نحو يفدو معه النطق إبلاغاً لرسالة وأداء لمعنى في آن. وهذه المدلولات الثلاثة تتجاوب في دلالة أساسية لا تفارق التصور المعاصر للقراءة، من حيث هو تصور يبدأ بتأكيد ما يقوم به القارئ من اختيار لمعنى بعينه.. وينتهي بأداء القارئ لهذا المعنى المختار، بما يكشف عن خصوصية فهم هذا القارئ ونزوعه الإبداعي خصوصاً حين تقتزن القراءة بالاكشاف والتعرف وإنتاج معرفة جديدة بالمقروء.

فالقراءة كما يرى د. جابر عصفور - تؤكد على الدور الذي يقوم به القارئ من جانب، كما تؤكد على الطبيعة المعرفية التي تصل القارئ بالمقروء في عملية إنتاج معرفة جديدة. "فكل قراءة هي عملية تفسير وتأويل، وكلتاهما عملية أداء للمعنى وإنتاج له، بشرط أن نفهم أداء المعنى أو إنتاجه بوصفه محصلة لفهم الموضوع المقروء، وتعرفاً عليه واكتشافاً له، وتحديدًا لمفناه والغاية المرادة منه" (٩٤)

ولكن يمكننا أن نضيف إلى المدلولات الثلاثة التي خلص إليها الدكتور جابر عصفور في استقراءه لمادة قرأ في التراث العربي (٩٥) مدلولين آخرين للقراءة: وهما ارتباط القراءة بالوقت، وافتتان قراءة القرآن بغيره من النصوص الدينية، ويرتبط هذان المدلولان في نظرية القراءة الحديثة بتاريخية القراءة أي ارتباطها بوقت وزمن القارئ، وانفتاح ثقافة القارئ على نصوص أخرى غير هذا النص الذي هو بصدد تتبع معناه وجمعه: كان للقدماء جهد بالغ في التعريف بالقراءة عند تفسيرهم لكلمة "القرآن": «وأما القرآن فقد اختلفوا فيه، فقليل مشتق من القرى، وهو الجمع، ومنه قرئت الماء في الحوض أي جمعته، وقال الهرزوي كل شيء قد جمعته فقد قرأته، وقال أبو عبيد: سمى القرآن قرآناً لأنه جمع السور والآيات بعضها إلى بعض، وقال الراغب: سمى قرآناً لكونه جمع ثمرات الكتب المنزلة السابقة، وقال بعض المتأخرين، إنما مادته قرأ بمعنى أظهر وبين، والقارئ يظهر القرآن ويخرجه، والقرء الوقت فإن التوقيت لا يكون إلا بما يظهر، وكان ابن كثير يقرأ بغير همز فيقول (القرآن)، وهي قراءة الشافعي أيضاً فهو اسم علم غير مشتق خاص بكلام الله فهو غير مهموز، وقد ذهب آخرون إلى أنه مشتق من قرنت الشيء بالشيء، إذا ضممته إليه فسمى بذلك لقران السور والآيات والحروف فيه، وقال القرطبي: القرآن بغير همز مأخوذ من القرائن، لأن الآيات منه يصدق بعضها بعضاً، ويشابه بعضها بعضاً، فهي حينئذ قرائن» (٩٦).

وبهذه الاجتهادات التي قدمها المسلمون القدماء والباحثون المعاصرون نستوضح أو نضيف شروطاً أخرى لقراءة القرآن كما بينها في الحديث النبوي، ومنها: أن ما يظهر من معنى جديد للقرآن محدود بالوقت أو العصر الذي يجتهد فيه القارئ للفهم وهذا ما نفهمه عن معنى القرء الذي رد إليه المسلمون لفظ «القرآن»، ومنها أن «القرآن» الذي يحصل به فهم معنى كل من أوجه المعاني الممكنة. لا يتعلق بربط

القارئ للآيات والسور بعضها ببعض، وإنما ينطبق هذا القرآن أيضاً على اتساع ثقافة القارئ ومعرفته العميقة بكل المواد المتاحة للقراءة على اختلاف مجالاتها، بما يتيح له فهم بعضها ببعض، ومنها أخيراً أن كل قراءة للقرآن تستدعي بالضرورة قراءة ناقدة ومحاسبة للنفس، أن تكون مسلماً كان يعنى تبني نفسك كقارئ للقرآن تستدعي بالضرورة قراءة ناقدة ومحاسبة للنفس، أن تكون مسلماً كان يعنى أن تبني نفسك كقارئ للقرآن، فرد مستقل عن سلطة القبيلة وسلطة الأمة، وسلطة الصيغة المكررة، أن تقرأ وأن تتخذ مسافة مما قرأت لتعيد حساب نفسك من خلال قراءتك.

الخاتمة

علي الرغم من كل السلبيات التي مارس من خلالها المسلمون قراءة القرآن، والتي عدناها طيلة هذا البحث، ظلت كتابة القرآن وقراءته الإيجابية هي مكن الاستتار في الحضارة الإسلامية وما أنتجته من قيم إنسانية عليا راقية، فقد كان مفهوم إعجاز القرآن ذاته محرراً للطاقت البشرية وراعياً لها. فلفظ الإعجاز يشمل معنيين: الأول أن القرآن هو الجامع لغاية الفصاحة، والثاني هو تحدي التعبير القرآني لكل محاولات التقليد. وكأن المراد بهذه الفكرة هو صرف المسلمين عن تكرار النموذج القرآني، علي غرار التكرار الأذلي للنموذج الشعري الجاهلي. وبدلاً من السير في دائرة لا تنتهي من الأشكال النمطية، رسخ مفهوم الإعجاز لمفهوم إبداعية النص وفرادته غير القابلة للتكرار، بما دفع بالمسلم الي إبداعه لنصوصه الإنسانية الخاصة دون تقديس أي منها. وبما انفتح بالثقافة العربية علي حدود لا نهائية من ابتداع العلوم وتوسعها. هكذا لم تكن فكرة الإعجاز في العمق تحديداً للطاقت البشرية بل تحريراً لها من نمطية التقليد ومن معيارية القراءة، إذ لم تستطع الدراسات اللغوية للنص، أن تفرض عليه ما تفرضه من معايير بلاغية علي الشعراء في إطار ما يجب وما لا يجب اتباعه، بل عكفت علي دراسة النص القرآني كما هو، وبذلك كانت الدراسات الخاصة بالقرآن أقرب الي المنهج الوصفي التفسيري منها الي المنهج المعياري الذي انتظم دراسة الشعر العربي، بكل ما اقتضاه هذا المنهج التفسيري من توالد وتراكب الأفكار.

ولعلنا نلاحظ كيف كان مفهوم الإعجاز الصارف عن التقليد المستمر للنموذج الواحد الراجي، سبباً في ازدهار الكتابة النثرية، علي عكس ما كان الأمر بالنسبة للشعر، الذي تم فيه تقديس القصيدة الجاهلية، فظل اتباع نموذجها التقليدي مهيمناً علي الإبداع الشعري العربي لأكثر من أربعة عشر قرناً، في حين تنوعت مناحي الإبداع النثري العربي تنوعاً هائلاً فجمعت الأمثال عند الميداني، وحررت الرسائل الإخوانية والفنية والرسمية، وتعددت التأليف التي تجمع ما بين الفن والفكر مثل مؤلفات الجاحظ القرن الثالث الهجري، وأبي حيان التوحيدي القرن الخامس الهجري، وازدهر الأدب السياسي في الكتب المعروفة "مرايا الأمراء" والتي كان يقصد بها وعظ الملوك وتأديب الملوك، مثل رسالة الصحابة، وكنيلة ودمنة لابن المقفع. واتسعت فنون الحكيم مع مقامات الحريري وديع الزمان الهمذاني، ومسرحيات خيال الظل لابن دانيال في القرن الثامن الهجري، وقصص ألف ليلة وليلة والملاحم الشعبية لسيرة الأميرة ذات الهمة والظاهر بيبرس وغيرها. كما ألف كتب عدة في العلم الحربي وفن الطبخ والعطور وفنون الجنس وتفسير الأحلام وحكايات العشاق العرب والظرفاء والتواد والألفاز. واعتنوا بعلم الأخلاق وبكتابة تراجم الرجال وفن السيرة، ومعاجم البلدان، وازدهرت الكتابة عن الرحلات الجغرافية البحرية التي وضع الجغرافيون المسلمون علي أساسها الخرائط واخترعوا البوصلة، عند سليمان السيراقي والمسمودي والبيروني والإدريسي وابن فضلان. كما دون الرحالة وطلاب العلم من أمثال ابن جبير وأسامة بن منقذ وابن بطوطة وأبو بكر العربي وعبد اللطيف البغدادي قصصهم ومشاهداتهم ومعارفهم عن شتى بلدان وثقافات العالم القديم من طنجة الي إيران وخوارزم ورمغان والهند والصين وحتى البلاد الاسكندنافية حتي لانكاد نعتري علي أديب أو عالم أو سياسي لم يرتحل إلا في النادر، حتي نستطيع القول إن الضرب في الآفاق كان

شائعاً بصورة لا نظير لها في أي مملكة خارج العالم الإسلامي.^(٩٧) وبكلمة موجزة كما يقول روزنتال كان اللادب العربي الإسلامي الفضل في توسع نظرة الإنسان للعالم، كما كان أحد العوامل التي مكنت من التطور في اتجاه نوع من العالمية كان جديداً في تاريخ الإنسانية^(٩٨) وهكذا كانت فكرة إعجاز القرآن نوعاً من شحذ الملكات الإنسانية لإبداع نصوص خارج نطاق آلية تكرار النموذج، وتجنب لتقديس أي نص إنساني إبداعى أو تفسيرى مهما ارتفع قدره، مما أدى إلى ازدهار حركة النثر والعلوم بشكل لا مثيل له، ووضع ما يمكن أن نسميه بعالمية الأدب وعالمية العلم وعالمية الأديان، في حين أدى تقديس القصيدة الشفاهية الجاهلية إلى آلية التكرار في المبدع العربي، وإلى تقديس النماذج الإبداعية حتى قيل عن كتابة سيوييه في النحو قرآن سيوييه، وعن شعر المتنبى «معجز أحمد»، إلخ وقد أدى مثل هذا التقديس الذى كان قد عطله مفهوم الإعجاز القرآنى إلى تكرار للدراسات على غرار الدراسة النموذجية المقدسة من جهة، وإلى خلط القرآن بتفسير المفسرين التى منحت نفس درجة قدسية الوحى، على أنه يجب الالتفاف إلى أن إعجاز القرآن من جهة أخرى قد مكن من التمييز بين المبدعات الإنسانية بحسب ترقيقها وتعاليلها، قياساً إلى المثل القيمي الأعلى الذى يمثل النص، وهو ما جعل المبدع الإنسانى على هذا النحو من التتبع والترقى فى إطار مفهوم الإعجاز القرآنى.

ولا شك أننا لا نحاول في هذا المقام النقمة على أصحاب الوعي الجاهلي بالقرآن في الثقافة العربية، فمثل هذه النظرة الحتمية للتاريخ قد تم تجاوزها لصالح النظرة التأويلية له. فعلماء التاريخ المحدثون قد وضعوا أسس ما سموه بتأويل التاريخ، فيري زين H.Zinn الذى ينتسب إلى هذه المدرسة، أن البحث عن مكنم الغلط في إلقاء اللوم على جماعة بعينها في الماضي، يضعف من مسؤوليتنا في العالم الحالي، كما أن إسناد المسؤولية إلى جماعة مذبذبة في سياق تاريخي محدد لها طريقة تنظر إلى الوراء أكثر مما تنظر إلى الأمام، إذ تؤدي إلى عداوات وصداقات ثابتتين، وكلاهما مبني على أوضاع ماضية، وهي تمنع بذلك أية مرونة موجهة للمستقبل كما تقضي ضرورة الماضي إلى إرجاء تفكيرنا بالمستقبل، وتخفف من وتيرة نزعتنا إلى العمل، فالإنسان -بكونه مجروحاً من تاريخه - فهو مقيد بسببه.. ويمكن أن يكون للتاريخ تأثير آخر، شأنه شأن الذاكرة .يمكن للذاكرة تذكيرنا بإمكانيات نسيناها، ويمكن للتاريخ أن يوحي لنا ببدائل لم نأخذها بعين الاعتبار من نواح أخرى، يمكن للتاريخ أن يلهم ويحذر على حد سواء، بعبارة أخرى يوحي الماضي بما يمكن أن يكون، لا بما ينبغي أن يكون فلا يظهر كل ما هو ضروري، لكن بعضاً مما هو ممكن، ويقدر ما نستوعب محدوديات التاريخ، بقدر ما يكون التاريخ محرراً أكثر منه مقيداً^(٩٩) ويتم مثل هذا التأويل التاريخي الذي يحرق الماضي أكثر مما يقيد من طرق ثلاث: الأولى: أنه يجب الوقوف على مكانم الغلط خارج حدي الزمان والمكان بحيث يمكن انطباقها على الجميع بما فيهم أنفسنا، الثانية النظر إلى التاريخ في عصرنا بوصفه عملية مفتوحة على نحو متزايد، فإن ما يستحق الشجب هنا هو تلك الشفاهية المتعصبة للماضي المفقود والمكرسة له بالتكرار، وليس النص الجاهلي في ذاته، لأن هذا النص عند دخوله إلى إطار التدوين بكتابة القرآن قد احتفظ بمعناه وتجربته الوجودية الإنسانية وتخلي عن طقوسه القبلية المتنازعة حوله. وبذلك انفتح علينا كثرات قابل للفهم لا لإعادة الإنتاج، وسري في إطار وعينا القرآني كلمات مشحونة بالدلالات لا كحائط للمبكي. الثالث أن مسألة كون الإنسان حر الحركة في التاريخ (الحرية) أم كونه مقيداً بقوانين التاريخ (الحتمية) يحلها ضرورة تصرف الإنسان وكأنه حر، قد يكون هذا التصرف محفوف بالمخاطر ولكنه يحمل فرصة ولو ضئيلة للحصول على مردود، فالتصرف وكأننا أحرار هو الأسلوب الوحيد لكسر الطوق^(١٠٠)

إن تساؤلنا وقلقلنا على تخلف أحوالنا اليوم، لم يكن وليد فراغ، ولم يكن نابعاً من مجرد مقارنة مع بشر آخرين أكثر تقدماً، ولكنه يعبر عن وعي بإمكانيات مهدرة، إمكانيات غرسها فينا الوعي الكتابي القرآني، كما يعبر هذا القلق عن تطلع لإنجاز قراءة إنسانية خصبة تتيح آفاقاً لإبداعنا ومساهمتنا في مسيرة الكرامة للإنسان، كتلك القراءة التي قام بها المسلمون في عصر ازدهار حضارتهم. وأول شروط

هذه القراءة التي كلفنا بها الأمر القرآني، أن يكون إبداعنا مختلفاً عما أنجزوه حتي لا نقع من جديد في أسر التقليد . إذ أن قراءة وكتابة القرآن لم تكن عملية بسيطة أو مكررة، فلكي يتسني قراءة القرآن كان يلزم الترتيب الزمني والتصنيف المكاني لنزول الآيات وتسمية السور، وضبط الكلمات وتشكيلها وترقيمها وفهرستها وشرحها، وتجويد أدائها، وتأويل المعني.. الخ، وكل هذا كان جهداً بشرياً مؤمناً بتكليف قراءة الكتاب، وعلي أساس هذا الجهد المتواصل نشأت علوم أخرى عديدة استقلت عن النص واستجابت لحفزه وغاياته العظمي، مثلت نقلة كبرى في تاريخ الفكر الإنساني.

وبالتالي كسرت هذه القراءة التضاد التقليدي بين المقدس والإنساني، لتبين أن المقدس كان الشرط الأساسي لازدهار ما هو إنساني. ولكن يبقى أن هذه العلاقة القائمة علي القراءة المبدعة تقتضى ألا يكون المقدس صنماً وألا يكون الإنسان متالهاً

المراجع

المنهج الهرمنيوطيقي: هو المنهج الذي يهتم بفن تفسير النصوص، والهرمنيوطيقا منهج غربي ترجع أصوله الي فن تفسير النصوص المقدسة في العصور الوسطى المسيحية وقد تطور المنهج علي يد شلايرمخز ودلتاي ليشمل النصوص التاريخية، ومع هيدجر عرف المنهج ازدهاره العظيم إذ أصبح تفسير النصوص معادلاً للبحث عن القيم الفلسفية للوجود، غير أن المنهج ظل عند حدوده النظرية مع هيدجر، ولكنه اتخذ مع جادامار وياوس وريكور وهيرش حدوداً أوسع من خلال بحوثهم التطبيقية. فقد شملت الهرمنيوطيقا فن تفسير الفنون مع جادامار، ومع ريكور شملت الهرمنيوطيقا فن تفسير النصوص الأدبية الشعر والقص واستعارات الكتاب المقدس، ومع ياوس ارتبطت الهرمنيوطيقا بنظرية القراءة. وكنت قد قدمت درساً متابعاً لهذا المنهج في مجلة إبداع في مايو ١٩٩٨، وفي نفس المقال كنت قد وعدت بمتابعة نظرية التأويل في الثقافة العربية بوصفها النظرية الموازية لمنهج التفسير الهرمنيوطيقي في الثقافة الغربية. ولكن ظروفًا حالت دون إتمام المراد. وعلي أية حال، وحتى أتم هذا البحث، يبدو أن الهرمنيوطيقا الغربية الحديثة قد ركزت علي البعد الفلسفي في تفسيرها للنصوص، في حين انتفع التأويل العربي بصفة أساسية بعلوم اللغة لتفسير النصوص، ومع ذلك فقد عرف هذا التأويل أبعاده الفلسفية مع الصوفية والفلاسفة المسلمين. كما أن المنهج الهرمنيوطيقي لم يخل من تحليلات لغوية، فإذا راجعنا مثلاً كتاب الأنا بوصفها الآخر لبول ريكور نجده يقيم تعريفه للهوية علي تحليلات لغوية من الطراز الأول. وقد حاولت في هذه الدراسة الجمع بين الدرس اللغوي والدرس الفلسفي في تفسير النصوص التاريخية الدالة علي كتابية القرآن، وفي تفسير النص القرآني نفسه في إطار ذات المنهج. ومن ثم جاءت تسمية المنهج التأويل الهرمنيوطيقي، تسمية مركبة لاتعني الجمع الملقق بين المنهج الغربي والعربي، ولكن تعني أن منهج التأويل الذي اتبعه يقيّد من الدرس اللغوي والفلسفي معاً لقراءة النصوص.

- (١) د. جواد علي، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، الطبعة الثانية ١٩٩٢، جواد علي ١٣٧/٨
- (٢) د. جواد علي الجزء ٨ ص ١١٠
- (٣) ص ٢٥١ / ٢٥٢ نقلاً عن جب: دراسات في حضارة الإسلام ٢٩٤، الإصاصة ٢٦٤/٣، رقم ٧٣٤٢، الأغاني ١٥/١٦
- (٤) قدم د. جواد علي الكثير من الأدلة علي شيوع معرفة الجاهليين بالكتابة، وقال د. حسن البنا عز الدين بإرهاص الشعر الجاهلي لكتابية القرآن في كتابه الكلمات والأشياء: التحليل البنيوي لقصيدة الأطلال في الشعر الجاهلي، بيروت ودار المناهل، ١٩٨٩.
- (٥) د. مصطفى ناصف، قراءة ثانية لشعرنا القديم، منشورات كلية الآداب الجامعة الليبية. ص ٥٥.
- (٦) السابق ص ٦٠
- (٧) السابق ص ٥٦
- (٨) اتمدت بشأن المعلومات الخاصة بالشفاهية علي والتر. ج. أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة د. حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤
- (٩) السيوطي الاتقان 76/1، السيوطي الاتقان في علوم القرآن، القاهرة البابلي الحلبي، الجزء الأول.
- (١٠) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار التراث، الجزء الأول ص ٢٣٥ وأحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص ٣١٣
- (١١) السيوطي، الاتقان، الجزء الأول ص ٧٦، وانظر أحمد أمين، المرجع السابق، ص ٢٦٣ / ٢٦٨.
- (١٢) F.Robbert; L'Humanisme: Essai de définition; Paris, Ed : Les Belles Lettres; 2ème edition, : 1974; p 115
- (١٣) يعرف أونج النص الكتابي بأنه النص الطليق من السياق أو بالخطاب المستقل، وهو بذلك يختلف عن النص الشفاهي المرتبط بسياقه الاجتماعي، ص ١٥٧، وانظر أيضا أونج، ص ١٠٧
- (١٤) انظر
- Jean Claude Rolland; Quelle lecture de la parole; in LA LECTURE; ; Nouvelle Revue de la psychanalyse; Paris , Gallimard, n 37 ; printemps 1988; p 111-127
- (١٥) انظر
- Georges Puldermacher; L'Ouie de L'Oeil; opcit, p 213'

(١٦) الزركشي، البرهان، ص ٢١٣

(١٧) انظر الزركشي، البرهان، من ص ٢١١ الي ص ٢٢٧

(١٨) الزركشى، البرهان ص ٢١٧-٢٢١

(١٩) انظر

J.Chevalier ; A.Gheerbrant ; Dictionnaire des Symboles; Paris Robbert Laffont: Jupiter 1982

; Sept: p 860

(٢٠) فرناند هالين - فرانك شويرويجن، من الهرمنيوطيقا إلى التفكيكية، ترجمة عبدالرحمن بوعلى، مجلة نوافذ، جدة السعودية العدد الرابع، يونيو ١٩٩٨، ص ٨٠.

(٢١) انظر لسان العرب لابن منظور، مادة غفر

(٢٢) الزركشى، البرهان، ص ٢٣٥ وما بعدها

(٢٣) مصطفى صادق الرافعي، تاريخ آداب العرب، الجزء الثاني، القاهرة، مطبعة الأخبار، ص ٢٠ - ٢١

(٢٤) عبدالله البري، القرآن وعلموه في مصر، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠، ص ١٨

(٢٥) السيوطي، الاتقان، الجزء الأول، ص ٧٧

(٢٦) عبدالله البري، المرجع السابق، ص ١٩ - ٤٥

(٢٧) الرافعي، المرجع السابق، ص ٢٥

(٢٨) أحمد أمين، فجر الإسلام، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص ٢١٣

(٢٩) أحمد أمين، فجر الإسلام، ص ٢٢٤ - ٢٢٥

(٣٠) الزركشى، البرهان، ص ٢١٥

(٣١) الزركشى، البرهان، ص ٢٦٢

(٣٢) عبد الله خورشيد البري، السابق، ص ٤٥

(٣٣) ماريو باي، أسس علم اللغة، ص ٦٢ ص ٢٩ وص ٦٨

(٣٤) ماريو باي، أسس علم اللغة، ص ٤٠

(٣٥) أنظر

Paul FOULQUIE, Dictionnaire de la langue philosophique ; Paris; P.U.F; 5ème Edition

1986; Humanitair;p 325

(٣٦) انظر في تعريف القاعدة الذهبية الأخلاقية الدينية:

P.RICoeur, Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie; Paris, Seuil; 1994; p 278:279

(٣٧) والتر، ج.، أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة د. حسن البنا عز الدين، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٤، ص ١٠٣، ص ٥٦.

٦٤

(٣٨) السيوطي، الاتقان، الجزء الأول ص ١٣٦، والزركشى، البرهان، ص ٢١٨

(٤٠) الزركشى، البرهان، ص ٣٢٨

(٤١) انظر الزركشى، البرهان، الجزء الأول ٢١٣، ٢٢٧، ٣١٨ - ٣٣٨ والسيوطي، الاتقان، الجزء الأول، ص انظر جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامى، ترجمة د. عبدالحليم النجار، ص ٦٣ وما بعدها.

(٤٢) د. عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٦، ص ٢٥٤ وما بعدها وفيها يقدم للدرس اللغوي العربي لمعادلة الزمن بالحدث الكلامي .

انظر د. أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة السادسة ١٩٨٨، ص ٩٥ وما بعدها، وفيها يقدم لمساهمة علماء القراءات في علوم اللغة والأصوات

د. مازن الوعر، قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث، دار طلاس، ١٩٨٨، ص ٥٤٦، وما بعدها وفيه يبرز مجهودات الجاحظ في دراسة الأمراض اللغوية.

(٤٣) د. أنور مغيث، الموسيقى عند فلاسفة الإسلام، مجلة الحوار، العدد ٤، جنيف، شتاء ١٩٨٧، ص ١١٢ وما بعدها.

(٤٤) تراث الإسلام، تصنيف جوزيف شاخ، كليفورد بوزورث، ترجمة د. حسين مؤنس، د. إحسان صدقي الممد، مراجعة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، يونيو ١٩٩٨، الجزء الثاني، ص ٢٣٤ وص ٢٢٨ - ٢٤٨.

(٤٥) د. سميد توفيق، جماليات الصوت والتعبير الموسيقى، مجلة نزوى، العدد الخامس عشر، يوليو ١٩٩٨، ص ١٣١.

(٤٦) د. جواد على، المفصل، الجزء ٨، ص ١٨٦ وما بعدها.

(٤٧) أونج، الشفاهية والكتابية، ص ٩٩

(٤٨) انظر: أحمد مختار عمر، البحث اللغوي عند العرب، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة السادسة ١٩٨٨، ص ١٢٣ - ١٦٠.

(٤٩) منى طلبة، أدب الرحلة إلى العالم الآخر: دراسة مقارنة لرسالة الففران لأبي الملاء المعري، رسالة دكتوراة مقدمة لجامعة عين شمس، تحت إشراف د. عبدالقادر القط، ود. جان باتريك جيوم Jean Patrich Guillaume الأستاذ

بجامعة السوربون، باريس ٣ ص ٢٠٣ - ٢١١

(٥٠) انظر فيما يخص أثر القرآن على البلاغة والنقد: د. عبدالقادر حسين، أثر النحلة في البحث البلاغي القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٧٥.

ود. إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الشروق، عمان الأردن، ١٩٨٦

وانظر في مباحث الحروف في الثقافة العربية: منى طلبة، المرجع السابق، ص ١٤٥ - ١٦٥

(٥١) اعتمدت على المعلومات الواردة بشأن الكتاب العربي على ألكسندر ستيفنشتيتش، تاريخ الكتاب، ترجمة د. محمد الأرنؤوط، الكويت، عالم المعرفة، يناير ١٩٩٢، القسم الأول، ص ٢٢٣ - ٢٥٠ والاقتباس هنا يقع في ص ٢٣٥

(٥٢) انظر: تراث الإسلام، الجزء الأول، ص ٣٥٥، وألكسندر ستيفنشتيتش، تاريخ الكتاب، القسم الأول، ص ٢٤٩.

(٥٣) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٥٤) النص للقاضي أحمد صاحب تأليف عن الخطاطين ومصورى الكتب في أوائل القرن الحادى عشر الهجرى، عن تراث الإسلام، الجزء الأول، مايو ١٩٩٨، ص ٣٦٧.

(٥٥) هريرت ريد، معنى الفن، ترجمة سامى خشبة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨ ص ٣٠ - ٣٣.

(٥٦) ريتشارد إتشجواوزن، تراث الإسلام، الجزء الثانى، من ص ٣٢١ - ٣٨١، ص ٣٧٣، ٣٧٥.

(٥٧) السابق، ص ٢٧٩.

(٥٨) السابق، ص ٢٥٥

(٥٩) السابق، ص ٢٢٦

(٦٠) السابق، ص ٢٢٨

(٦١) السابق، ص ٢٣٤

(٦٢) السابق، ص ٢٤٧

(٦٣) السابق، ص ٢٤٨ فرانز روزنتال، تراث الإسلام، الجزء الثانى، ص ٩٠

(٦٤) د. أحمد مختار عمر، البحث اللغوى عند العرب، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة السادسة، ١٩٨٨، ص ١٧٥.

(٦٥) انظر

د. أحمد مختار عمر، المرجع السابق، ص ١٧٥ - ٣٠٤

د. رمضان عبدالنواب، فصول في فقه العربية، القاهرة، ودار التراث الطبعة الأولى ١٩٧٧

د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، القاهرة، عالم الكتب، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢.

(٦٦) آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع، ترجمة محمد عبدالهادى أبوريدة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص ٣٢٦

(٦٧) انظر د. إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، القاهرة، الأنجلو المصرية، الطبعة الخامسة ١٩٨٤، ص ١٢٧ - ١٣٣.

يمييز الدكتور إبراهيم أنيس بين الدلالة المركزية للألفاظ والدلالة الهامشية، والدلالة المركزية هي ما تدعي بحقيقة اللفظ، في حين أن الدلالة الهامشية هي المجاز، غير أن علاقة الدلالة المركزية بالحقيقة هي موضع شك، ذلك أن اللفظ قد يشيع استعماله في جيل من الأجيال للدلالة على أمر معين، وكلما ذكر اللفظ خطرت نفس الدلالة في الأذهان دون غرابة، وهو ما يسمى (بالحقيقة) فإذا انحرف الاستعمال في مجال آخر، فأنار في الذهن غرابة قيل حينئذ إنه من (المجاز). وتلزمه تلك الغرابة في الاستعمال زمناً ما بعده قد يفقدها، ويصبح من الألفة والذويوع بحيث تقسي مجازيته ويصير من الحقيقة... فالمجاز القديم مصيره إلى الحقيقة، والحقيقة القديمة قد يكون مصيرها إلى الزوال والإندثار، وتبقى الألفاظ إذا قدر لها البقاء تتقل من مجال إلى آخر جيلاً بعد جيل، وذلك هو التطور الدلالي، فالصلاة التي كانت تعني الدعاء على سبيل الحقيقة عند الجاهليين أصبحت تعني الصلاة بأركانها المعروفة عند المسلمين وانتقل معني الدعاء إلى حيز المجاز. إزاء هذه المعضلة التي لا يثبت معها ثابت، أجمع العلماء على أن دلالة الألفاظ لا يمكن دراستها إلا في جيل خاص أو بيئة معينة يتحقق فيها قدر مشترك من الدلالة أو حد أدنى من المعنى يسمح للناس بالتواصل والتفاهم في زمان ومكان معينين، وهو ما يعرف بـ (مركز الدلالة) أما المعاني التي يتباين الناس في فهمهم لها كل وفق تجربته النفسية الخاصة، أو تلك التي تتسم بالطرافة والتي يروج لها الشعراء والأدباء، فقد حُسرت فيما أطلق عليه (هامش الدلالة). في هذا الإطار يأتي تعريف د. إبراهيم أنيس للدلالة المركزية كنوع من الفهم التقريبي الذي ينطوي على نوع من التسامح والتنازل - من قبل المستخدمين للفة - عن تلك الفروق التي تميز شخصاً من شخص، ولكننا لا نستطيع التسليم بما رتبته د. أنيس على هذا التعريف من نتائج في قوله: بينما تجمع الدلالة المركزية بين الناس، تفرق بينهم الدلالة الهامشية، وبينما تساعد الأولى على تكوين المجتمع وتماونه وقضاء مصالحه، قد تعمل الثانية على خلق الشقاق والنزاع بين أفرادهم... والناس في حياتهم العامة يعتمدون على الدلالات المركزية ويكتفون بها عادة، وهو من يمن الطالع أو رحمة الخالق بعباده، وإلا كانت الحياة جحيماً لا يُطاق، كلها شقاق ونزاع وسوء فهم بعضهم لبعض... وتسود

الدلالة الهامشية في بعض مجالات الحياة، وتصبح حينئذ شراً مستطيراً لبني الإنسان، وفي هذا البحث نمارض نظرة الدكتور أنيس للدلالة الهامشية بوصفها شراً مستطيراً، ونحن نرى أن الدلالة الهامشية لدى القدماء كانت تدور في تلك الدلالة المركزية، كما أنها هي التي يوكل إليها إذا ما صحت مهمة الدفع بدماء جديدة حيوية للغة. كما فصلنا ذلك في الفقرة الخاصة بقدرة الإدراك الإنساني علي الإحاطة بمفهوم ما، في الفقرة التالية.

(٦٨) أنظر:

(72) Greimas, Du sens, Tome I, Paris, Seuil P 206

(٦٩) أنظر:

;Imtroduction aux sciences cognitives p 214 ~ 215

(٧٠) جولدزيهر، مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة وتعليق: د. عبدالحليم النجار، ص ٧٥

(٧١) انظر في علاقة عرب الجاهلية بالأمم المجاورة، فجر الإسلام، ص ٢٢ - ٤٠

(٧٢) الفزالي، إحياء علوم الدين عن جولدزيهر ص ٢٢٠

(٧٣) انظر في استراتيجيات البرهان عند المفسرين، منى طلبة، الحور العين بين الأسطورة والدين، إبداع يناير ١٩٩٨.

(٧٤) الأب جورج قنوتاي، تراث الإسلام، الجزء الثاني، ص ٥٠

(٧٥) تويي، أ. هاف، فجر العلم الحديث، ترجمة د. أحمد محمود صبحي، الكويت، عالم المعرفة مارس ١٩٩٧، الجزء الأول

ص ٧٣، وص ٢١٧

(٧٦) جولدزيهر، مذاهب التفسير، ص ٢١٢

(٧٧) السابق ص ٢١٨

(٧٨) مصطفى خفاجي، صفوة الكلام في أصول الأحكام، القاهرة دار نشر الثقافة. الطبعة الثالثة، ١٩٤٧ ومحمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٦.

طارق البشري، في المسألة الإسلامية المعاصرة: الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٦.

(٧٩) شاخت، تراث الإسلام الجزء الثاني، ص ١٠٦.

(٨٠) كان هذا التسامح، وهذا الاعتراف الراقي بمساهمات كافة الثقافات وكافة الأفراد علي اختلاف أديانهم وأصولهم المرقية في موكب العلم في الحضارة العربية مما يعير به المستشرق رينان Renan الحضارة الإسلامية. إذ مال الي استخدام هذا التنوع بالإشارة الي فقر العرب المعرفي وتطفلهم علي علماء الشعوب الأخرى. E.RENAN; Etudes d'histoire religieuse, Paris, Gallimard, 1857; Ed 1992; p 218

وذلك في مقابل مستشرقين آخرين من أمثال جورج قنوتاي كانوا يتقدرون هذا السميت الحضاري الإسلامي ويرون أنه مع بعض الاستثناءات، فإننا نجد الأسماء الكبيرة في تاريخ المسيحية الدمشقية ترجع الي العصر الإسلامي أمثال القديس سوفرونيوس، والقديس أندريا الأريطشي، والقديس يوحنا الدمشقي (كاتب معاوية) وتلميذه ثيودور أبو قره وغيرهم ممن كان بينهم وبين المسلمين نشاط جدلي وفكري واسع (انظر تراث الإسلام، الجزء الثاني، ص ٥٩) هذا علاوة علي سائر المستشرقين الذين استشهدنا بمؤلفاتهم في هذا البحث وغيرهم كثيرون. ومع مراعاة النسبة والتناسب بين عدد العرب وعدد أهالي البلاد المفتوحة الداخلة في الإسلام، بذأ رينان في صدره في هذا الحكم عن الثقافة الغربية العنصرية كان يري أن السطو اليهودي علي ثقافات الأمم الأخرى وتوظيفه لصالح النزعة العصبية القومية، أو المصادرة الغربية في تاريخ العلم الغربي الحديث لأسسه التي نهلهما عن العلم العربي لصالح الهيمنة الغربية هو النموذج الأمثل للحضارة الإنسانية القوية. وحتى الآن وبعد ارتفاع أصوات باحثين غربيين عدة يعرفون لتاريخ العلم العربي مساهمته في رحلة العلم الإنسانية، مازال ظهور اسم علم عربي أو اسمين في سجل الحضارة الغربية الحديثة موضع تهليل وتكبير من جانبنا، و وكان ليس هذا هو ما كان طبيعياً في حضارة مثل حضارتنا الإسلامية تجاوزت فيها كل أسماء العلماء علي اختلاف ديانتهم وعرقهم من مسيحيين ويهود وعرب وإيرانيين . الخ.

(٨١) د. السيد رزق الطويل، الخلاف بين النحويين، جامعة أم القرى مكة المكرمة، مكتبة الفيصلية، ١٩٨٤، ص ١٠٨ - ١١٣

(٨٢) العنوان محمد عويس ص ٨٤

(٨٣) أنظر:

Paul Zumthor ; Essai de poétique Médiéval; Seuil; Paris; 197; p69

(٨٤) أنظر:

;Morin ; La Méthode: La connaissance de la connaissance Tome III; Paris ; Seuil 1

Filloux; La Mémoire, Paris ; P.U.F; 1969

(٨٥) فجر الإسلام. أحمد أمين. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، ص ٨٢

(٨٦) البطليوسى ٤٤٤ - ٥٢١ هـ الافتضاب فى شرح أدب الكاتب، تحقيق مصطفى السقا وحامد عبد الحميد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، الجزء الأول، ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٧٨) سيزا قاسم، مقدمة «الكرز» مجموعة قصصية لليلى الشربيني، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤ .

(٨٨) إنتظر:

Genette, Seuils, Paris, ED Seuil' 1990

(٨٩) الزركشي، السابق، ص ٢٦٥

(٩٠) انظر أوتج ص ٩٢ - ٩٤

(٩١) السابق ص ١٩٥ - ١٩٦

(٩٢) د. عبد الرحمن بدوى، فن الشعر لأرسطو، ترجمه عن اليونانية وشرحه وحقق نصوصه د. عبد الرحمن بدوى، بيروت:

دار الثقافة، ١٩٥٢، ص ١٣

(٩٣) ريد، معنى الفن، ص ١٠ - ١٥

فى اللسان والصباح والتاج ومعجم ألفاظ القرآن الكريم وتفسير الطبري والزمخشري للآية لمادة: قرأ " فى سورة (العلق)،

و(النحل ٩٨) و(الإسراء ٦٠) و(يونس ٩٤) و(الحاقة ١٩) و(الأعراف ٤٠٢)

(٩٤) د. جابر عصفور، قراءة التراث النقدي، القاهرة، عين، الطبعة الأولى . ١٩٩٤، ص ١٨ وما بعدها .

(٩٥) أقام الدكتور جابر عصفور تحليله لمفهوم القراءة- كما ذكر فى هوامشه بالرجوع إلى مادة قرأ: فى اللسان والصباح

والتاج ومعجم ألفاظ القرآن الكريم وتفسير الطبري والزمخشري ٦ للآية لمادة قرأ فى سورة العلق، والنحل ٩٨

والإسراء ١٠٦ ويونس ٩٤ والحاقة ١٩، والأعراف ٢٠٤.

(٩٦) الزركشي- البرهان. الجزء الأول ص ٢٧٦ وابن قتيبة- تأويل مشكل القرآن. ص ٢٥.

(٩٧) هؤاد قنديل، أدب الرحلة فى التراث العربى. القاهرة. الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٥، ص ١٣٠ - ٨٢، ص ٦٧.

(٩٨) روزنتال، تراث الإسلام، الجزء الثانى. ص ٣٩.

(٩٩) هارون فرن- الحرية والمسئولية، ترجمة هيثم فرحات. مجلة الفكر العربى. العدد ٩٢، ربيع ١٩٩٨، ص ١٠١ - ١١٢.

(١٠٠) السابق ص ١٠٧ - ١٠٨.

الفصل الثالث

حسّنين كشك

النزعة الإنسانية والحركات الاجتماعية

مقاربة سوسيولوجية

خلاصة تمهيدية

يتسم المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط بسيادة علاقات الإنتاج الإقطاعية في معظم بلدانه. كما يتسم أيضا، وهو أمر متوقع، بأن الفكر الديني قد لعب فيه دور الأيديولوجية الوحيدة في الصراع الاجتماعي، بحيث كان الصراع بين التأويلات الدينية تجسيدا للصراع بين المصالح المادية والطبقية. وكان ثمة تمايز اجتماعي حاد مستند على الاستقلال المزدوج الذي كانت تمارسه الأرستقراطية العربية، بعد الفتح، متحالفة، في أحيان كثيرة، مع الطبقات المحلية المهيمنة. وقد كان ذلك الاستغلال شديدا ومكثفا بصورة استبعدت الفئات الشعبية، المنتجين المباشرين، من دائرة الانتماء الإنساني. الأمر الذي أدى إلى حدوث أشكال متنوعة من "المعارضة" الثورية طوال تلك القرون، كان قوامها الرئيس يتكون من أولئك المنتجين المباشرين. تمثلت تلك المعارضة في حركات اجتماعية سياسية مثلما حدث مع الخوارج، والشيعة، والقرامطة، والزنج، والحركة البابكية وغيرها. والشئ الجدير بالملاحظة، أن معظم تلك الحركات قد تبنت، على الأقل كجزء من برنامجها، أفكارا تحررية تنزع إلى المساواة وتتسم بالتالي بما نسميه اليوم بالنزعة الإنسانية.

المحرر

نبحث في هذا الفصل بعض الحركات الاجتماعية التي ظهرت في البلدان الإسلامية، والتي حاولت الانتصار للفكرة الإنسانية، مثل انتفاضة الزط في العراق، والانتفاضات الفلاحية في مصر، ومثل انتفاضة الزنج، وحركة القرامطة وغيرها، مركزين في دراستنا لهذه الحركات على السياق الاجتماعي «الاقتصادي - السياسي» الذي حدثت، في إطاره، وعلى طبيعتها الطبقية، أي على المصالح والأهداف والطموحات التي كانت تعبر عنها، وعلى حدودها في الزمان والمكان والتاريخيين، كما سنركز على المعنى أو المغزى الباقي عبر السنين لتلك الحركات، ثم نستخلص أخيراً بعض الاستنتاجات المرتبطة بالجوانب الإنسانية في تلك الحركات.

وقبل أن نشرع في إنجاز ما نسعى إليه ثمة ملاحظتان جوهريتان. تتعلق الأولى بالتحفظ المنهجي على مخاطر التعميم بصدد توصيف طبيعة علاقات الإنتاج التي كانت تسود البلدان الإسلامية منذ القرن الأول الهجري حتى القرن الخامس، فهذه المهمة لا يمكن أن ينجزها باحث فرد أو حتى عدد من الباحثين الأفراد، وتظل إسهامات الباحثين السابقين^(١) مجرد محاولات أولية بهذا الصدد، وهي تتراوح بين القول بسيادة اقتصاد الكفاف في قطاعات واسعة من مجموعة البلدان الإسلامية، مع ازدهار الإنتاج من أجل السوق، أي ازدهار رأس المال التجاري، ذي الاتجاه «الرأسمالي» «رودنسون، ٤٩»، والقول بسيادة علاقات إنتاج «خراجية» «سمير أمين في معظم أعماله» والقول بسيادة علاقات الإنتاج القطاعية «مروه، ج ١، ٨٨١»، أو القول بسيادة علاقات إنتاج «عبودية معمة» شرقية، أي نمط الإنتاج الآسيوي «صادق سعد، ١٠٣ - ١٠٩»، وغير ذلك من التوصيفات. ونكتفي بهذه النماذج الكبرى فقط فهي كافية للبرهنة على حدة الاختلاف والخلاف، وتجدر الإشارة إلى أنني - وفي إطار من التحفظ المنهجي - سأبني القول بسيادة علاقات إنتاج قطاعية في معظم البلدان الإسلامية إبان الفترة التي تغطيها الدراسة^(٢).

وتتعلق الملاحظة الثانية بدور الفكر الديني في تلك الحركات الاجتماعية التي نبحثها هنا، وفي أية حركات اجتماعية عرفتها المجتمعات الطبقية - التناحرية السابقة على الرأسمالية، لا في البلدان الإسلامية فحسب، بل وفي معظم أنحاء العالم. ونحن، بداية، نميز بين الدين، كل دين، والذي هو مقدس، وبين الفكر الديني، الذي هو تأويل اجتماعي للدين، سواء صدر هذا التأويل عن فرد، أو جماعة، أو مؤسسة، وسواء كانت هذه المؤسسة دينية أو غير دينية. ففي هذه المجتمعات لعب الفكر الديني دور الأيديولوجية الوحيدة، في الصراع على السلطة السياسية، بين الطبقات والفئات الاجتماعية السائدة، وبين الطبقات المستغلة والمستغلة، كما لعب الفكر الديني دور الأيديولوجية الوحيدة في الصراع بين الدول، فقد كان الصراع بين التأويلات الدينية تجسيدا للصراع بين المصالح المادية للطبقات والدول.

أولاً: السياق الاقتصادي - الاجتماعي

جاءت الحركات الاجتماعية التي سنأتي إلى دراستها في موضع تال من هذا الفصل، في سياق تمايز اجتماعي حاد في البلدان الإسلامية، في شبه الجزيرة العربية، كما في الشام، والعراق ومصر، وفي غيرها من البلدان، ولقد استند هذا التمايز على الاستغلال المزدوج الذي كان يمارسه العرب بعد الفتح، والطبقات المحلية المهيمنة.

ففي أرض السواد «بالعراق» فرض العرب إتاوات معلومة على مدن قليلة، وعدت الأرض ملكاً للدولة الإسلامية، وإن بقيت في أيدي الملاك السابقين، وكان لا يجوز نقل ملكية الأرض عن الدولة للأفراد إلا بإذن الخليفة، وهو ما حدث دون أن يكون ذلك قاعدة عامة، وربطت الضريبة على الأرض حسب المحصول، وكان غير المسلمين يؤدون ضريبة رأس حسب دخل كل منهم «دينيت، ٧٦»، وفي سوريا، احتفظ العرب بالضرائب السابقة «للنظام البيزنطي: ضريبة الأرض، وضريبة الرأس، وضريبة القمح، والضرائب غير العادية، مع تحسين وتبسيط طريقة تقديرها وجمعها، وصادروا الضياع التي تركها ملاكها، وأراضي الحكومة، وأقطعوا الكثير منها، وما لم يقطع منها أصبحت أرض خراج «نفسه، ١٠٦ - ١٠٨».

وفى مصر، فرض على كل رجل قبطى فى القرى القبطية خمس ضرائب هى: ضريبة رأس، وضريبة أرض نقدية، وضريبة القمح، ومبلغ لتغطية نفقات الطلبات الرسمية والأعباء غير الاعتيادية، وإعالة وضيافة وكسوة المسلمين، ومبلغ لتغطية نفقات الموظفين المحليين، ولم يتم إعفاء الرجل المتحول إلى الإسلام من ضريبة رأسه، وفرض "الأصيص" ضريبة الرأس على الرهبان وكان ذلك لفترة معينة، وأعفى "عمر بن عبدالعزيز" كل من يسلم من ضريبة الرأس، ولكنه ظل يؤدي ضريبة أرضه «نفسه، ١٧٤ - ١٧٥» كما كان العرب يفرضون ضرائب على «الصناع والأجراء»، وعلى التجارة وهى تعرف بالمكوس^(٢) «الكاشف، ٢»، «٥٥»، وفى خراسان، كان على المدن أن تؤدي مبلغا محددًا كل عام، وكان يجمع عن طريق ضريبتين، ضريبة أرض وضريبة رأس، وكان يقوم بتقديرهما وجمعهما الأمراء المحليون بالتعاون مع رؤساء الجماعات الدينية، ولم تكن الطبقات «الممتازة» تؤدي ضريبة الرأس «دينيت، ١٩٢ - ١٩٥».

ويمكن القول إجمالاً إن النظام المالى الضريبى فى جوهره، كان عبئاً ثقيلاً على المنتجين المباشرين فى مجتمع الخلافة.. وفى خدمة مصالح الطبقة الأرستقراطية ودولتها. وكان الخراج «ضريبة الأرض» يشكل الجزء الأكبر من موارد الدولة، ويقع عبؤه على الفلاحين، وكانت هذه الضريبة تكرهمهم على بيع محاصيلهم قبل نضجها لتسديد ما بذمتهم «كما صرح بذلك عمر بن عبدالعزيز»، مما حملهم على ترك أراضيهم والهرب من قراهم إلى المدن. غير أن بعض الحكام الأمويين أجبروهم على العودة إلى قراهم، ونقشوا على يد كل منهم اسم المكان الذى وجه إليه، وأرغموا على دفع ضريبة الخراج عن الأرض، وضريبة الرأس، كما اضطرت فداحة الضرائب صغار الملاك من غير العرب المسلمين إلى إلجاء أراضيهم لكبار المنتفعين للتمتعز بهم وللتهرب من ثقل الضرائب^(٤) «دلو ٨٧ - ٨٨»، كما تتحدث المصادر عن ابتزازات عمال الدولة، فقد ابتز عبدالرحمن بن زياد، والى معاوية على خراسان، مبالغ طائلة «كان لديه عشرون مليون درهم^(٥)»، وكان معه من العروض أكثر منها»، وكان عمال الأقاليم يبذلون جهدهم لاختزان الأموال، فكثر ثروتهم على حساب استغلال جهد الكادحين أو من الرشا وابتزاز خزينة الدولة، حيث بلغت غلة خالد القسرى، أمير العراق، ١٢ مليون درهم فى رواية و ٢٠ مليون درهم فى رواية أخرى، ولم يكن لديه شئ عندما استعمله الخليفة هشام، كما جمع أبو بكر الثقفى من إمارته على أصفهان أربعين مليون درهم «دلو، ٩١ - ٩٢، والبراوى، ٢٨ - ٤٩، وصادق سعد، ١٤٤». ويذكر المسعودى أنهم وجدوا فى خزائن الخليفة العباسى المنصور ١٣٦ - ١٥٨ هـ ٦٠٠ مليون درهم، ١٤ مليون دينار، وحدث الطبرى أن هارون الرشيد خلف عند وفاته ١٩٢ هـ «ثروة نقدية قدرها ٩٠٠ مليون درهم، وبلغت جباية الأندلس على عهد عبدالرحمن الناصر ما يقرب من خمسة ملايين ونصف المليون دينار^(٦)» «البراوى، ٤٨».

وحول العباسيون و«البيروقراطية» العليا بيت المال إلى خزينة خاصة بهم، وبطقتهم الاجتماعية، وأرهقوا الفلاحين وصغار الحرفيين وسائر الكادحين فى الريف والمدينة بصنوف الضرائب، واستخدم الحكام والجباة وسائل التعذيب فى جبايتها، ولزمت الضرائب، وانتشرت الرشوات واختلاسات الموظفين وكثرت المصادرات، وتوسعت الطبقة «العليا» فى حياة البذخ والترف وازدادت النفقات، وكانت الدولة العباسية تستقى مواردها «القانونية» (فى نظر الفقهاء)، شأن الدولة الأموية من الجزية «التي نقصت بدخول الناس فى الإسلام»، والزكاة «التي تناقصت مواردها، أيضاً»، والغنائم التى قلت لتوقف الفتوحات تقريباً، ولم يبق لها أثر فى القرن الرابع الهجرى»، والخراج، الذى ظل البند الرئيسى فى خزينة الدولة، أما المصادر غير القانونية «أى الضرائب» فكانت أخماس المعادن، وأعشار التجارة، والمكوس والمراسد «الرسوم الجمركية بتعابير الآن» وتعظم دخلها فى العصر العباسى الثانى، وضريبة الحوانيت والأسواق التى فرضت لأول مرة عام ١٦٧ هـ ٧٨٢م وقدرها اليعقوبى فى بغداد وحدها بإثنى عشر مليون درهم ستويا، وضريبة الإرث التى وضعت لأول مرة فى خلافة المعتمد ٢٥٦ - ٢٧٩ هـ، وكانت مورداً هاماً للخزينة، والمستغلات وهى ضرائب تجبى لبيت المال من المنازل والأسواق والطواحين التى بناها الناس على أرض حكومية، وضرائب الأحداث وهى ما تأخذه الشرطة على الجنائيات، وغلة دار الضرب وتجبى من صاحب

احتكار صك العملة، وضرائب أخرى على الطحين والمواد الغذائية، وعلى بيع المواشى والخضر والفاكهة، وضرائب على الصناعة وغير ذلك، غير أن عمدة الخزينة كانت على الخراج، أى على جهد الفلاحين، وكان الخراج مناصفة في زمن جعفر المنصور، ثم ثلاثة أخماس الحاصل، ثم مناصفة، ثم خمس الحاصل، ثم ثلاثة أخماس في زمن ناصر الدولة في القرن الرابع الهجرى «دلو، ٢٢٧ - ٢٣٠»
لم تتغير البنية الطبقية كثيرا في الدولة الإسلامية خلال الفترة التي تغطيها هذه الدراسة، ارستقراطية من كبار الملاك، الإقطاعيين والتجار في مركز الخلافة وفي البلدان الإسلامية، وفلاحين أقنان، وفئات العوام من حرفيين وعمال وتجار صغار، والعبيد.

كانت أرستقراطية قريش منذ السنوات الأولى للإسلام قد ازدادت غنى بالفنائم والتجارة والمضاربة، وكان فيض من الكنوز والفنائم والرقيق يرد باستمرار، فعندما توفي الزبير بن العوام قدرت تركته فيما بين ٣٥ و ٥٢ مليوناً، وكان بعضها نتيجة استثماراته في العراق ومصر، في حين كان يرد طلحة يومياً من استثماراته في العراق مائة ألف درهم أو يزيد وفي ظل عثمان احتكر القريشيون - وخاصة بنو أمية - أرض السواد - وادعوا ملكية رقبته، ولكن علياً انتزع أغلبها وردها إلى بيت المال، وعندما رحل عبدالله بن عباس من البصرة في خلافة علي، حمل معه ما جمعه من خراج أثناء ولايته، ويقدر بسبعة ملايين، وكان أول ما فعله أقرباء الخليفة عثمان الذين تولوا الأنصار، هو استيلاؤهم على أرض «الصوافي» في العراق والشام، واستغلوا الفلاحين والعبيد، وفرضوا ضرائب جديدة وباهظة على الناس، وأصبحوا من كبار ملاك الأراضي الإقطاعيين، ومن كبار ملاك العقارات، لقد تضخمت الثروات في عهد عثمان، فيوم قتل كان لدى خازنه ثلاثون ونصف مليون درهم، و ١٥٠ ألف دينا، وترك ألف بعير، وصدقات قيمتها ٢٠٠ ألف دينار. «صادق سعد ١، ١٤٣، ودلو، ٦٨ - ٦٩، والأسيوطى، ١٣٦ - ١٣٩».

وفي البلدان الإسلامية أباح الإقطاعيون في الدولة الأموية للعرب الوافدين مع جيوش الفتح تملك ما يشاءون من الأراضي في هذه البلدان، لا سيما في العراق ومصر، وسائر البلدان المعروفة بحسن تربتها وغزارة مياهها، وأخذوا يعمّلونها، ويستثمرونها بكل الوسائل، وتحالفوا مع الإقطاعيين المحليين، واعتمدوا عليهم في تثبيت سلطانهم، وظلوا يحتفظون بأراضيهم وامتيازاتهم... ومن ثم لم يشاركوا في الانتفاضات الشعبية المناوئة للأمويين إلا في أواخر حكم الأخيرين، حيث ازدادت مضايقتهم، وامتدت إليهم يد الاستغلال بالتنظيمات المالية المستحدثة «دلو، ١١٨ - ١١٩»

أما في عهد العباسيين فقد تزايد استخدام السلطة المطلقة في منح الأراضي والامتيازات، واستطاع الإقطاعيون الحصول على إعفاءات كثيرة من الضرائب، بل كانوا ينالون، أحيانا، مساعدات مالية من الدولة عند منحهم الأراضي المقطعة، ولا سيما الموات منها، وازداد الاعتماد على الإقطاعيين المحليين والعرب فأمعنوا جوراً واستغلالاتاً لجماهير الفلاحين، وذكر المسعودي أن محمد بن سليمان بن عباس، والى البصرة كان يغل من أملاكه كل يوم مائة ألف درهم، وعندما مات قبض الرشيد أمواله من البصرة فكان ميلفها نيفا وخمسون مليون درهم نقداً، وذكر الطبري أن والدة الرشيد، قد بلغت غلتها مائة وستين مليون درهم من العام. لقد كدس أعضاء الأسرة الحاكمة وكبار الموظفين والإقطاعيين والتجار وأرباب المال في المجتمع العباسي، ثروات أسطورية على حساب بؤس وفقر المنتجين المباشرين «دلو، ٢٧٦ - ٢٧٨».

وكان الفلاحون يشكلون أكثرية سكان البلدان الإسلامية، وكانوا يرزحون تحت نير الاستغلال الإقطاعي، وقداحة الضرائب، والتسلط الحكومي، ولقد كان استغلالاً وتسلطاً مزدوجاً، فهو لم يكن يقف عند ضريبة الرأس وضريبة الخراج كما ذكرنا من قبل، وقاسى الفلاحون من الإهانة والتعذيب أثناء جبايتها، كما قاسوا من السخرة في الأعمال العامة، والخاصة، وكانت أغلبية الفلاحين من الموالى وأهل الذمة، وتعرض الأخيرون لمضايقات الحكام والولاة «مثل زيادة الخراج، ومثلما فعله بهم الحجاج وسبقت الإشارة إليه، ومثل فرض الجزية على الرهبان، ومثلما فعله بهم والى مصر في خلافة يزيد بن عبد الملك ١٠١ - ١٠٥ هـ/ ٧٢٤ - ٧١١ م عندما اشتد على أهل الذمة، وأوقع بهم وأخذ أموالهم ووسم أيدي الرهبان بحلقة حديد

فيها اسم الراهب واسم ديريه وتاريخه فكل من وجد بغير وسم قطع يده.. إلخ»، ويذكر المؤرخون أن ١٢٠ ألفا من الفلاحين المصريين كانوا يقومون بحفر الترع وإقامة الجسور وبناء القناطر خلال فصلي الصيف والشتاء في أعقاب الفتح، كما يذكر المقرئى أنه كان يفرض على كل ناحية مالا معلوما ليصرف على هذا العمل، وكانت عقود تأجير الأرض تشترط دفع الخراج عن الأراضي التي يتركها الفلاحون دون زرع «دلو، ١١٩ - ١٢٣، والكاشف، «١»، ١٣٠ - ١٣٥ و ١٥٠ - ١٥٤».

ولم يختلف حال الفلاحين كثيرا في ظل الخلافة العباسية، فلقد ظلت الضرائب ثقيلة عليهم، وظل اتجاهها العام نحو الزيادة، واستمر العسف في جبايتها، بل تضاعفت الضرائب في إقليمى فارس والأهواز في مائة سنة، وفي مصر استمرت مضاعفة الخراج والتشديد في تحصيله وذلك بهدف الحصول على أقصى كمية من العمل الفائض للفلاحين، وعلى قسم من العمل الضروري، وروى الطبرى أن المأمون عندما أتى أهل قم عام ٢١٠ هـ، شكوا إليه أن يخفف عنهم ثقل الخراج كما فعل بالرى، فأبى، فامتنعوا عن أداء الخراج، فحاربهم، وجاء سبعة ملايين بعدما كانوا يتظلمون من مليوني درهم، ويصف ديونيسيوس حياة الخراج في العراق عام ٢٠٠ هـ/٨١٥م بأنهم «عتاة ليس في قلوبهم رحمة ولا إيمان، شر من الأفاعى، يضرئون الناس ويحبسونهم، ويلقون الرجل البدين من ذراع واحد حتى يكاد يموت»، وكان الفلاحون يدفعون للإقطاعيين (مالكي الأرض) ضريبة تتراوح بين خمس وثلاثة أخماس المحصول، فضلا عن أعمال السخرة في أرض الإقطاعيين، ويدفعون لهم الضرائب العينية الفادحة «دلو، ٢٧٨ - ٢٨٠».

أما «العوام» من سكان المدن فكانوا يتألفون من عمال الحرف والصنائع اليدوية وأصحاب التجارة الصغيرة، فقد كان معظمهم من الموالى وأهل الذمة، وكانوا يعانون من ثقل الضرائب وارتفاع الأسعار وأعمال السخرة والتجنيد الإجبارى الذى فرض عليهم خاصة في عهد الملك بن مروان، ولربما كانت الضرائب والرسوم على الصنائع والحرف أشد وطأة على الأهالى في البلدان المغلوبة من الخراج والجزية، لأنها لم تكن معروفة ومبنية على قاعدة مقبولة، وكان مقدارها وزمن تأديتها منوطين بعمال الخليفة وجباة المال، وازدادت أوضاعهم تدهورا في العهد العباسى. يذكر الدمشقى «أن الصانع بيده لا يكاد كسبه يقصر عن إقامة ما لا بد منه»، وذكر باحث معاصر هو «آدم مئز» أن أجرة النسيج في أوائل القرن الثالث الهجرى كانت نصف درهم عن كل يوم عمل، وكان ذلك لا يفي بثمان الخبز الذى يأكله، أما الأجراء والحمالون والخدم والفعلة فكانت شروط حياتهم أكثر بؤسا وقساوة، خاصة في أوقات الشدة والضائقات الاقتصادية والاجتماعية والحروب الداخلية، حيث تقل فرص العمل، وتزيد الأسعار، وتبيدهم المجاعات والأوبئة «نفس المصدر، ٢٨١ - ٢٨٣» ولقد شهد العهد العباسى في زمن الخليفة العباسى الثالث (١٥٨ - ١٦٩ هـ) بوادر ظاهرة «الشطار والعيارين»، كأحد ردود الفعل الطبيعى للتمايز الطبقي آنذاك، حتى نمت هذه الظاهرة في عهد الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ)، وكان الشطار والعيارون العصب الرئيسى «كما ونوعا» في عدل من الانتفاضات الشعبية الثائرة، والتي كان يقوم بها العوام الذين وصفهم المؤرخون الرسميون أو السنيون بـ «الفوغاء» و«الفساق» و«السفلة» و«الأوباش» و«الرعاع» و«العرعاء»، و«أهل السجون» و«النهابة» و«السراق» و«الصوص» وغير ذلك، وقد بلغ عددهم في بعض المعارك مائة ألف مقاتل من العراة العيارين «النجار، ١٩ - ٤٣».

أما العبيد الذين كان مصدرهم في صدر الإسلام - كما يذكر البلاذرى وابن سلام وابن عبدالحكم - هو الأسر في الحروب بخاصة، ثم من النخاسة، كما كان بعض الولاة خصوصا في تركستان يؤدون خراج أعمالهم من الرقيق، كذلك كان بعض أهل الذمة في شمال أفريقيا يقدمونه بدلا من الجزية، وازداد عددهم إبان حكم الأمويين نتيجة الفتوحات الواسعة وخاصة في عهد الوليد بن عبدالمك ٨٦ - ٩٦ هـ/٧٠٥ - ٧١٥م، فقد بلغ سبى موسى بن نصير في أفريقيا ٣٠٠ ألف رأس من السبى، بعث خمسة إلى الخليفة، ويفسر أحد الباحثين وهو «ى. أ. بلبايف» استخدام العبيد في ميادين الإنتاج الاجتماعى، التي كانت تتطلب أعمالا يدوية في الزراعة والرى وبعض الصناعات؛ يفسره بـ «التوقف المؤقت للعلاقات

الإقطاعية عن النمو»، والتفكك البطئ الذى أصاب المشاعيات الزراعية التى قاومت بعناد لأجل بقائها حرة طليقة، وفرض ضريبة الخراج والإيجار، وتدنى أعمال السخرة. وكان ملاك العبيد، الدولة والأفراد، يستخدمون عملهم فى الزراعة وحفر الأقبية وشق الترع، وتجفيف المستنقعات، وإزالة الطبقة الملحية، وفى الأعمال الصناعية، والخدمات المنزلية «نساء ومخصيين» والعسكرية، وكانت الأمراض تفتك بهم فتكا ذريعا، وكانوا يحملون فى أعناقهم ختوما تشير إلى رقمهم «دلو، ١٢٤ - ١٢٨».

وانحصر مورد العبيد فى العهد العباسى بالنخاسة لانتهاى الفتوحات وتوقف حروب التوسع تقريبا، وكانوا يستخدمون فى ميادين الإنتاج الاجتماعى كما فى العهد الأموى، كما كانوا يعملون فى قصور الحكام والأغنياء، ويذكر المؤرخون «السيوطى والمسعودى ومسكويه» أنه كان فى قصر الخليفة المقتدر أحد عشر ألف غلام «ل» غير السلاف والروم والسود، وكان لدى الخليفة المتوكل أربعة آلاف سارية «ل»، وأهدى إليه أحد قواده مرة مائتى وصيفة ووصيف، وكان بيت الثرى حامد بن عباس، ملتزم ضرائب السواد، والوزير فيما بعد عامرا بالفلمان، كما لعب طراز من العبيد دورا عسكريا كحرس خاص أو كجند فى الجيش، فكان لدى الخليفة منهم فرقة كاملة من المماليك، وفرقة أخرى فى السودان، وكان عند الإخشيد فى مصر ثمانية آلاف مملوك، وهناك العبيد من الزنج، وكانوا يستخدمون فى أكثر أعمال سهول البصرة مشقة، فى منظومة الرى الاصطناعى وتجفيف المستنقعات إلى آخر ميادين الإنتاج الاجتماعى المذكورة من قبل، وكان العبيد الزنج أيدى عاملة رخيصة، وكان العبيد يهربون من قسوة أوضاعهم، وكان يقبض عليهم ويحبسون ويسلمون لأسيادهم «نفس المصدر، ٢٨٣ - ٢٨٥».

لقد كان المنتجون المباشرون «الفلاحون والفلاحون الأقنان والصناع والعمال والعبيد» يتعرضون للاستغلال الإقطاعى، الاقتصادى وفوق الاقتصادى، وكان الحكام والإقطاعيون يشددون استغلالهم بمختلف الوسائل، بما فيها العنف فى اعتصار العمل الفائض، بل وجزء من العمل الضرورى للمنتجين المباشرين، ولقد أدى ذلك الاستغلال، بالإضافة إلى انتهاج سياسة التمييز الاجتماعى بين العرب وغير العرب فى البلدان المفتوحة، إلى ولادة أشكال من المعارضة «الثورية» طوال تلك القرون، وسواء كانت هذه المعارضة تجسيدا عفويا للتناقضات الاجتماعية الحادة، أو كانت تعبيرا منظما ومتبلورا - إلى هذا الحد أو ذاك - عن تلك التناقضات، فقد كان قوامها الطبقة الرئيسى يتمثل فى هؤلاء المنتجين المباشرين.

ثانياً: الحركات الاجتماعية الشعبية

منذ مقتل عثمان حتى انهيار الدولة الأموية: اشتد الخلاف بين المسلمين حول مسألة الخلافة، وتكونت حولها أهم الفرق الإسلامية فى العصر الأول، وهى الخوارج والشيعية والمرجئة^(٧).

١- الخوارج: بعد وفاة الخليفة عثمان بن عفان، ومبايعة على، بدأ الصراع المسلح بينه وبين معاوية، وفى وقعة صفين، وبعد دعوة معاوية إلى تحكيم كتاب الله، وموافقة على، التى انتهت بخلعه من قبل أبى موسى الأشعرى، انقسم جيش على إلى خوارج وشيعية، وظلت الخوارج شوكة فى جنب الدولة الأموية، وخاضت حربا متواصلة فى شدة وشجاعة نادرة، وأشرفوا فى بعض مواقعهم على القضاء على الدولة، وكان لهم فرعان، فرع بالمراق وما حولها، وكان أهم مركز لهم «البطائح» بالقرب من «البصرة»، وقد استولوا على كerman، وبلاد فارس، وهددوا البصرة، وأشهر قادتهم نافع بن الأزرق، وقطرى بن الفجاءة، وفرع بجزيرة العرب، استولى على اليمامة، وحضر موت واليمن والطائف، ومن أشهر قادتهم: أبو طالوت، ونجدة بن عامر، وأبو فديك، ولم يتغلب الأمويون عليهم إلا بعد حروب طويلة شديدة استمرت طول عهد الدولة الأموية^(٨)، وقد ارتبطت أهم تعاليمهم بمسألة الخلافة، فهم قد وضعوا نظرية فى الخلافة وهى: أنها يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين، وليس بالضرورة أن يكون الخليفة قرشياً، ولو كان عبداً أو حبشياً، ويجب أن يخضع خضوعاً تاماً لما أمر الله، وإلا وجب عزله^(٩)، وارتبطت ثانية أهم تعاليمهم بنظرية أن

العمل جزء من الإيمان، أى أن العمل بأوامر الدين - من صلاة وصيام وصدق وعدل - جزء من الإيمان، وليس الإيمان الاعتقاد وحده، وتعتبر هاتين النظريتين ما تشترك حوله فرق الخوارج التى بلغت نحو العشرين فرقة «أمين، ٤٠٠ - ٤١٢»، وقد ورد عند الأصفيهاني والمسعودي وابن خلكان أن نساء الخوارج قد اشتركن فى القتال مع رجالهن، وأبلين خير بلاء، وكانت الغالبية العظمى من أتباع الخوارج ومؤيديهم من بدو العرب والفلاحين «الفقراء»، وعوام المدن، وحرفييها الكادحين، سواء من العرب أو غير العرب «دلو، ١٢٢ - ١٢٣».

وواجه الأمويون الخوارج بأشد صنوف العنف ضراوة، ويذكر أحد الباحثين وهو «بيليايف» أن الحجاج، أحد حكام العراق والمشرق، قد حكم البلاد حكما أشبه ما يكون بالإدارة العرفية أو حالة الطوارئ «بلغة الزمن الحالى»، وكانت المسألة بالنسبة له وللدولة الأموية: إما الحجاج وقبضته الحديدية، أو العراق النائر الذى قد يقضى على الأمويين وحكمهم، كما يروى المسعودي أن قطع الرؤوس فى عهده كان مستمرا ليلا ونهارا، وأنه قتل مائة وعشرين ألفا نساء ورجالا، وذلك عدا من قتل فى عساكره وحروبه، ومات فى حبسه خمسون ألف رجل وامرأة وكان يحبس النساء والرجال فى موضع واحد. ولم يكن للحبس ستر يستر الناس من الشمس فى الصيف ولا من المطر والبرد فى الشتاء «نقسه، ١٤٦ - ١٤٧».

مثلت حركة الخوارج تهديدا حقيقيا للدولة الأموية، بسبب تجسيدها لآمال وطموحات المستضعفين والمضطهدين، فهى كانت تؤصل إلى أقصى حد المبادئ التى هى فى أساس الأمة: مساواة مطلقة بين المؤمنين أمام الله، السلطة التشريعية الحقة الوحيدة المخصوصة بالقرآن، هى الله وحده، الله «ينيب» عنه الإمام، كعامل منفذ، مجموع المؤمنين هو الذى يعين الإمام، وهو الذى يقيله إن ارتكب خطأ شخصيا، كل مسلم مهما كان أصله يمكن أن يرتقى إلى سدة الخلافة، تقوم جمعية من «رجال الدين» ومن غيرهم، باتخاذ القرارات العملية.. «غارديه، ٢٦».

٢- الشيعة: كانت البذرة الأولى للشيعة الجماعة الذين رأوا بعد وفاة النبى «ص» أن أهل بيته أولى الناس أن يخلفوه، ومن ثم ظهرت الدعوة لعلى، وكان جمع من الصحابة يرى أن عليا أفضل من أبى بكر وعمر وغيرهما، ومن آراء الشيعة أن الإمامة ليست من المصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة^(١)، وأهم فرق الشيعة: الزيدية والإمامية، فالزيدية أعدل مذاهب الشيعة، ولعل هذا راجع إلى أن زيدا - بن حسن بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب - تتلمذ لواصل بن عطاء رأس المعتزلة، وأخذ عنه كثيرا من تعاليمه، والإمامية سموا كذلك لأن أهم عقائدهم أسست حول الإمام، المعصوم من الخطأ، والذى يختار من يخلفه، ومن أشهر فرقهم الاثنى عشرية، والإسماعيلية، وقد اتفقت تعاليم الخوارج والشيعة على أن خلفاء بنى أمية مفتصبون ظالمون، فاشتركوا فى مناهضتهم، ولكن الشيعة كانوا يحاربون جهرا إذا أمكن الجهر، وإذا لم يستطيعوا فسرا، وقال أكثرهم بالتقية فكانوا بهذا أشد على بنى أمية، ولذلك تعرضوا للاضطهاد الشنيع، فقتل الأمويون، الحسن والحسين، ثم تتبعوا أهل البيت يستذلونهم ويمتهنونهم ويقتلونهم، ويقطعون أيديهم وأرجلهم على الظنة، وكل من عرف بالتشيع لهم سجنوه أو نهبوا ماله أو هدموا داره، وكان العباسيون أبلغ فى التكيل بهم لأنهم أعرف بخفاياهم، لما كانوا يعملون معهم فى عهد بنى أمية، وكان من أثر هذا الاضطهاد أيضا اصطباغ أدبهم بالحزن العميق، والنوح والبكاء، وذكرى المصائب والآلام «أمين، ٤٢١ - ٤٣٥».

بدأت الشيعة خلال عهدها الأول عربية، ويعد أن أقام المسلمون فى أكثر أقطار «الشرق الأدنى» ثقافة، نشأت ظروف جديدة، وانتقلت حركة الشيعة إلى طور آخر، فقد كدح الشيعة - بعد أن أخفقوا وهم حزب عربى - إلى أن يبلغوا النصر ويحققوا لأنفسهم الظفر وهم فرقة إسلامية، وكان استياء الموالى والمظالم الذين يشكون منها مرتعا خصبا لكل حركة ثورية، فالتف حول الشيعة جمع غفير منهم فى أجزاء كثيرة من البلدان الإسلامية، وأصبحت مقاليد الحركة بيد الموالى وغيرهم من الطبقات المضطهدة، وسيلة توسلوا

بها واتخذوها ذريعة في ثوراتهم الاجتماعية والدينية ضد ظلم الدولة السنية، لكن حينما أخذ التمايز العنصري بين العرب والموالي يزول شيئاً فشيئاً، ويحل محله التمايز الاقتصادي بين أصحاب الامتيازات والمحرومين منها، أصبح الشيعة الثوريون لا يمثلون الموالى وحدهم بل أصبحوا لسان حال الطبقات المظلومة كلها، فصار زرادشتيو الطبقات الراقية من الفرس سنة ويقوا على امتيازاتهم، وأخذ فقراء عرب العراق وسوريا والبحرين بالآراء الشيعية المتطرفة «لويس، ٥٨ - ٦٠».

وتذكر المصادر التاريخية أن أغلبية شيعة المختار الثقفي بالكوفة كانت من الموالى، وقد شهدت هذه المنطقة، في العقد السابع من القرن الأول الهجري «ثورة اجتماعية» بقيادة الثقفي، ويذكر الطبري رابن الأثير أن الثقفي قد أعلن عن ثورته تحت شعار مبايعة الإمام المهدي محمد بن الحنفية، والعمل بالكتاب والسنة، والطلب بدماء أهل البيت، والدفع عن الضعفاء، و«محاربة من يحاربنا ومسالمة من يسالمننا»، سار «الثوار» إلى قصر الإمارة في الكوفة، وأخرجوا عبدالله بن مطيع - عامل ابن الزبير - من القصر، وأصاب المختار تسعة ملايين درهم في بيت مال الكوفة، فأعطى الجند الذين اشتركوا في حصار بن مطيع ٥٠٠ درهم لكل منهم، وفرض العطاء للموالى، وأصبح لديه جيش قوي، أكثره منهم، ودانت له العراق وسائر البلاد إلا الجزيرة والشام ومصر، وأرسل الهدايا إلى محمد بن الحنفية وبنى هاشم، وهزم الثقفي جيشاً أموياً أتى لمواجهته، وكان يتعقب بلا هوادة قتلة الحسين ومن أعان عليه فيقتلهم، كما هزم تمرداً قام به أشراف الكوفة، نعمة على «ثورته»، وتحريره لعبيدهم، وكان يقول «من جاءنا من عبد فهو حر»، فلجأ أشراف الكوفة إلى البصرة، واستطاع مصعب بن المطلب، وإلى البصرة أن يحاصر الكوفة، وقاتل الثقفي وأصحابه قتال الأبطال مدة أربعة أشهر، إلى أن قتل بقصر الإمارة عام ٦٨ هـ «أو ٦٩ هـ»، قتل ستة آلاف من جنده المتحصنين بالقصر، ألفين من العرب، وأربعة آلاف من الموالى «دلو، ١٥٢ - ١٦٢».

٣- انتفاضات الموالى: سبق أن أشرنا إلى صنوف الاستغلال والقهر والاضطهاد أنتى تعرض لها الموالى، والمنتجون المباشرون والفقراء من الموالى تحديداً، حيث تحالف الإقطاعيون من الموالى مع السلطة، وكانوا أدوات تثبيت دعائمها في البلدان المفتوحة، ولقد أسفر احتلال العراق في عهد معاوية عن قيام أول انتفاضة للموالى في الكوفة سنة ٤٣ هـ، ويذكر اليعقوبي أن جماعة من الموالى، أميرهم أبو على من أهل الكوفة وهو مولى لبنى الحارث بن كعب، خرجت في الكوفة، وكانت أول خراجة خرجت فيها الموالى، ويذكر البلاذري أنهم طالبوا بالمساواة مع إخوانهم العرب المسلمين، وبعد أن قمع معاوية انتفاضتهم، أمر بنقل أعدادهم إلى سواحل الشام وأنطاكية، واشترك الموالى في انتفاضة المدينة على حكم يزيد، ودافعوا عنها ضد جيش الخلافة وأبلوا في ذلك خير بلاء كما شارك مائة ألف من الموالى في جيش عبدالرحمن بن الأشعث، الذي ثار على طغيان الحجاج وظلم بنى أمية، أملاً في الحصول على المساواة مع العرب والاشتراك في ديوان العطاء، وقام الحجاج بعد قمعه لانتفاضة ابن الأشعث بتشتيت تجمع الموالى في الكوفة والبصرة وغيرهما تشتيتاً تاماً، لإضعاف قوتهم كمصدر خطر على السلطان، على حد تعبير معاوية، وإرغامهم على العودة إلى قراهم كما أسلفنا الإشارة إلى ذلك، واشترك الموالى في الحركات التي قادها الخوارج ثم الشيعة، أملاً في المساواة والتحرر من الظلم والاضطهاد والاستغلال «نفسه، ١٦٥ - ١٧٠، ولزيد من التفاصيل حول انتفاضات الموالى أنظر ١٧١ - ١٩٣».

٤- انتفاضات العبيد: انتفض العبيد لأول مرة، في دمشق، المعقل الحصين للأمويين، في خلافة عبدالملك بن مروان، فتوجهوا إلى السجون، وأخرجوا من فيها من السجناء، واعتصم الجميع في الجبل المطل على دمشق، وأخفقت الانتفاضة، حيث قضى عليها جيش الخلافة، ولم يقتل العبيد كما يذكر حسين مروة «احتراماً للملكية أسيادهم»، وشهدت منطقة البصرة، حيث كان العبيد يستخدمون في أكثر الأعمال مشقة كما سلفت الإشارة إلى ذلك، مما دفعهم إلى التمرد، مستغلين ثورات الفلاحين والخوارج في هذه

المنطقة، ففي آخر أيام مصعب بن الزبير عام ٧٠ هـ انتفض الزنج بفرات البصرة، وجمع لهم الوالى جيشا وقمعهم، وأخذ بعضهم فقتلهم وصلبهم كما ذكر بن الأثير، وفي عام ٧٥ هـ/ ٦٩٤ م أيام إمرة الحجاج على العراق، انتفض الزنج فى فرات البصرة تحت قيادة أحدهم ويدعى رياح، وكان يلقب «شبر زنجى»، أى أسد الزنج، وانتصر الزنج فى أول مواجهة مع جيش السلطة، وقتلوا رئيس الحملة، وهزموا فى المواجهة الثانية وتم قتلهم «نفسه، ١٩٣ - ١٩٤».

ثالثاً: الحركات الاجتماعية فى العهد العباسى

لم تختلف أشكال الاستغلال الإقطاعى والتمييز القومى والاضطهاد الذى مارسته الدولة العباسية عما كان موجوداً أيام الدولة الأموية، وتزايد التحالف بين سلطة الدولة «الخلافة»، ممثلة للأرستقراطية العربية، وبين الإقطاعيين المحليين، وحدثت عدة انتفاضات فلاحية فى مختلف أنحاء البلدان الإسلامية، كان أبرزها انتفاضة الزط فى العراق، وانتفاضات الفلاحين فى مصر، والانتفاضة البابكية فى أذربيجان وشمال غربى إيران وأرمينيا الشرقية، وانتفاضة الزنج فى جنوب العراق، والحركة القرمطية التى شملت مناطق واسعة.

وقد سبقت هذه الانتفاضات والحركات الاجتماعية الكبرى، انتفاضات فلاحية فى خراسان بعد قيام الدولة العباسية ببضع سنوات. ففي عام ١٣٧ هـ/ ٧٥٥م، وفى إثر مقتل أبى مسلم الخراسانى «زعيم الجناح الثورى» فى الحركة العباسية، انفجر الصراع الاجتماعى، وانتفض الفقراء والمستضعفين، وامتدت الانتفاضة إلى إقليم الجبال وطبرستان. وهى المناطق التى يسكنها الخرميون، وتغلب المنتفضون على مدن نيسابور وقومس والرى، ودارت معركة بينهم وبين جيش الخليفة أبى جعفر المنصور، فقتل من المنتفضين ستين ألفاً وسبى منهم سبائاً وذرارى كثيرة، كما ورد لدى السعوى، وقتل سبائاً مع البقية بين همدان والرى، ويذكر الطبرى ما يعنى تعاون الأرستقراطية المحلية مع السلطة ضد الانتفاضة التى دامت سبعين يوماً، كما ورد عند الطبرى أيضاً، أنه فى عام ١٤٩ هـ/ ٧٦٦ م حدثت انتفاضة أخرى فى خراسان، بزعامة أستاذ سيس، ضد ظلم واستبداد السلطة، قمعها جيش الخليفة بعد جهد، وقتل سبعين ألفاً، وأسر أربعة عشر ألفاً، قتلوا جميعاً بعد الأسر، واستسلم الباقى مع قائدهم، وفى الفترة من ١٦٠ - ١٦٣ هـ/ ٧٧٦ - ٧٧٩م وقعت انتفاضة فلاحية فى خراسان، بقيادة هاشم بن المقنع، ثم امتدت إلى بلاد ما وراء النهر، بسبب ثقل الخراج وأعمال السخرة، وكانت تسعى إلى التحرر ونزع الأرض من الإقطاعيين، إحياء للمشاعيات الزراعية، واستطاع جيش الخلافة قمعها، وانتحر قائد الانتفاضة وعائلته وبعض رجاله المخلصين، وفى نفس التاريخ تقريباً «١٦٢هـ» انتفض الفلاحون فى جرجان، بقيادة شخص يدعى عبد القهار الذى استطاع تحرير جرجان، ولكن الانتفاضة قمعت، وقتل قائدها وأنصاره، وإبان حكم الرشيد، وفى عام ١٩٢ هـ/ ٨٠٧م انتفض خرمية أذربيجان، وتمكن جيش الخليفة من قمع الانتفاضة، وقتل ثلاثين ألفاً، ووافى بالأسرى والسبى هارون بكرممشاه، فأمر بقتل الأسرى وبيع السبى «دلو، ٢٩٠ - ٢٩٣».

١- انتفاضة الزط فى العراق: والزط من الهنود، وكان الساسانيون قد أنزلوهم بين واسط والبصرة، فى مناطق الأهواز، أو المستنقعات المعروفة بالبطائح، وعقب فتح العرب للسند، جلب الحجاج، أمير العراق والمشرق، أعداداً أخرى منهم، وأسكنهم فى نفس المنطقة، ليستخدمهم فى الأعمال الزراعية وتربية الجاموس والأبقار، وقد لحقهم الجور، مما دفعهم إلى التمرد على السلطة، وقاموا بانتفاضات عديدة فى خلافة المأمون والمعتصم، بدأت عام ٢٠٥ هـ/ ٨٢٠ م، فوجهت الخلافة حملات متتالية لمحاربتهم، دون أن يتيسر لها القضاء عليها لعدم تمكّنهم من التوغل وسط الأهواز، واستمرت انتفاضاتهم بضعة عشر عاماً، إلى أن قمعها المعتصم عام ٢١٩ هـ/ ٨٣٤م، وذلك بعد تمكن قائد جيشه من سد مسالك المياه ومحاصرتهم من كل وجه، وبعد استسلامهم، وكانوا سبعة وعشرين ألفاً بين رجل وامرأة وصبى،

المقاتلة منهم، اثنا عشر ألفا، نقلوا إلى بغداد، وأرسلوا إلى أحد الثغور، فأغارت عليهم الروم ولم يفلت منهم أحد «دلو، ٢٩٣ - ٢٩٤»، ويذكر البلاذري في «فتوح البلدان»، أن جماعة الزط كانوا قد تركوا فلاحه الأرض، وتحولوا إلى شطار وعيارين بعد أن انضم إليهم قوم من العبيد الهاريين والموالي، وأن أشهر شطارهم كان خالد الشاطر، المعروف بابن المارقلى، ويصفهم - هم وغيرهم من الشطار والعيارين - أحد الباحثين بأنهم طبقة اجتماعية قدر لها أن تعيش خارج التاريخ، أو على هامش المجتمع، فئة خارجة على القانون، ولكنها تعيش حياة داخل الوجدان الشعبى، فى موقع القلب منه، رمزا بطوليا تأثرا متمردا.. الأمر الذى يعكسه بوضوح ما أثر عن هؤلاء الشطار، والعيارين من قصص وبطولات وحكايات فى تراثنا الأدبى «النجار، ٤٢ - ٤٣».

٢- الانتفاضات الفلاحية فى مصر: استقبل المصريون الجيش العباسى بالأعلام السوداء،

وهى رمز الخلافة البغدادية، غير أنهم وجدوا فيها ذات الاستغلال والاضطهاد، فقوموا بنى العباس بأساليبهم، ولقد أثرت الحركات الشعبية الجذرية «الخوارج، الزنج، القرامطة» التى ظهرت فى الخلافة الأموية، واشتدت فى العباسية، أثرت رياحاها فى النضال المصرى، فهى لم تضعف فقط حكام بغداد. وبالتالي سهلت عودة مصر إلى الاستقلال السياسى - بل ضربت المثل إلى درجة معينة، على إمكان نجاح الحركة الشعبية، كما يمكن إدراك ذلك من انعكاسات الفكر العقلانى الثورى، المنتشر فى الامبراطورية الإسلامية، على الشعب المصرى، ولقد شجذ أيضا نمو التبادلات السلعية النقدية فى العصر العباسى الثانى «الحكمان الطولونى والإخشيدى» الصراع الطبقي فى مصر، ومع اتمام الاستعرا ب، كانت تنمو وحدة قومية جديدة، تتكون فى غالبيتها من المصريين الذين أسلموا، والعرب الذين وفدوا واستقروا كمزارعين^(١١)، ثم كانت الثورات الفلاحية القبطية، وخاصة فى الدلتا «دمياط، سمنود، ورشيد»، وهى الصعيد أيضا، والى أخمدها الولاة بالمذابح الرهيبة، ولقد اندلعت تلك الثورات منذ ٧٢٥ م^(١٢)، عندما زاد بن الحبحاب الخراج وضريبة الرأس، فكون المصريون الجيوش التى أجبرت جنود الأمويين على إخلاء أجزاء من الدلتا، كما ثار الأقباط فى الصعيد فى ٧٣٩م، وخرج الثوار عام ٧٥٠م فى سمنود ورشيد، واشترك فى هذه الثورة الأخيرة أهل بشمور التى اشتهرت بالثورات ضد الرومان والبيزنطيين مددا طويلة، وعادت سمنود إلى الثورة عام ٧٥٢م، ثم ثارت سخا التى هزم أقباطها جنود الوالى العباسى وطردوا جباة الضرائب، وعمت الثورة أجزاء كبيرة من الدلتا، واشتدت خاصة فى ٧٦٧ و ٧٧٣م، إلى أن جاء الخليفة المأمون بنفسه فقتل عددا كبيرا فى الدلتا، والصعيد عام ٨٢٦م، وحارب الثوار فى قراهم، وحول الكنائس إلى مساجد، وبين ٨٣٠ و ٨٣٢، أخذت انتفاضة البشامرة سمة الثورة الفلاحية الشاملة، فلم يعد الثوار يكتفون بطلب تخفيض الضرائب، أو الكف عن الاضطهاد الدينى، ولم تجد وساطة البطررك فى جعلهم يتخلون عن قتال الحاكم الذى ركز جيوشه عليهم فى حرب منظمة، فأعمل السيف فى جميع الذين قاوموه، وأحرق مساكنهم، وحدايقهم وكرومهم وهدم كنائسهم، وأوقف المأمون المذبحة، ولكنه باع ٥٠٠٠ من زعماء الثورة كرفيق فى أسواق دمشق، غير أن ثورة البشامرة هذه كانت أيضا الحركة التى جمعت بين الأقباط والمسلمين وكذلك بين العرب المستقرين بمصر والمصريين. وكانت الدولة تصدر أراضى القرى التى اشتركت فى الثورات المتتالية، وبدأت أفواج العرب فى استزراعها، وعندما بدأ الخراج يفرض على الأرض سواء أكان من عليها مسلما أم ذميا، أخذ العرب يثيرون بدورهم، ففى ٨٢٩م هزم عرب بلبيس الجيش النظامى، واقتربوا من العاصمة يهددون بالاستيلاء عليها، وقد دحرجهم الجنود الأتراك للخليفة العباسى وذبحوا الكثيرين منهم، وثأروا مرة أخرى فى ٨٣١م فانضمت إليهم الإسكندرية والبشامرة الأقباط، واستطاع فلاحو الدلتا أن يحتلوا العاصمة، فهرب منها صاحب الخراج، وقد تمكن جيش المأمون من سحق الثورة كما سبقت الإشارة، غير أنها سجلت لأول مرة وحدة العرب والأقباط فى حركة المقاومة، وكانت هذه الثورات مضطربة غير منظمة، ولم تكن تهدف بوضوح إلى تغيير النظام الاجتماعى القائم، ومن ثم هزمت. «صادق سعد، «١»، ٢١٢ - ٢١٥، والكاشف، «١»، ١٣٣ - ١٣٥، ودلو، ٢٩٤ - ٢٩٥».

٣- القرن الثالث الهجري وبداية الحركات الاجتماعية الكبرى: ليس من قبيل المصادفة أن يشهد القرن الثالث الهجري ثلاث ثورات كبرى: الثورة البابكية الخرمية في أذربيجان وما جاورها من أقاليم فارسية «٢٠١ - ٢٢٢ هـ / ٨١٧ - ٨٢٨ م»، وثورة الزنج في البصرة «٢٥٥ - ٢٧٠ هـ / ٨٦٩ - ٨٨٣ م»، وثورة القرامطة التي بدأت في سواد الكوفة في عام ٢٦٤ هـ / ٨٧٧ م واستمرت طوال النصف الثاني من القرن نفسه في العراق وسوريا والبحرين، وبسطة ظلالها على القرن الرابع الهجري كله. وليست الصدفة وحدها هي التي جمعت الثورات الثلاث، بل هناك الظروف الاقتصادية - الاجتماعية، التي جسدت التراكم الكمي للآثار والظواهر التي كان يخلفها النظام الاجتماعي القائمة على أساسه دولة الخلافة، أموية كانت أم عباسية، ويتميز هذا النظام بالملكية الإقطاعية والاستغلال الإقطاعي، متمثلا في الفئة الحاكمة حكما مطلقا باسم الإسلام، بوصفها المالك الأكبر للأرض والمستغل الإقطاعي الأكبر، فضلا عن كونها سلطة سياسية ممثلة للطبقة الإقطاعية، لقد أخذت السلطة ترهق الفلاحين وأقتان الفلاحين، وتشدد من أشكال الاستغلال الإقطاعي، وتقرض المزيد من الضرائب، وتقسو في جباياتها، حتى هرب الكثيرون من القرى، وتركوا الأرض، بحثا عن العمل في المدن، أو إلى البطالة^(١٣)، كما أدى ازدهار التجارة في العصر العباسي الأول، وتوظيف أجزاء من الربح التجاري في الأرض الزراعية، إلى استملاك كبار التجار أراضي صغار الفلاحين وترك هؤلاء فقراء معدمين، بالإضافة إلى اضطراب الكثير من مالكي الأرض، هربا من وطأة الضرائب وقسوة الجباة، إلى تسجيل أراضيهم، في ديوان الخراج، بأسماء بعض رجال السلطة النافذين لقاء جزء من نتاج الأرض، غير أن هذه الأراضي كانت تنتهي أخيرا - كما ورد عند الجهشيارى وابن خلكان - إلى ملكية الفئة الحاكمة، وصيرورة الفلاحين المالكين الأصليين إلى فلاحين أقتان، أو مهجرين عنها لكسب ضروريات العيش. كان الإقطاعيون وكبار التجار هم الطبقة المسيطرة، وكانوا يستغلون الفلاحين والفلاحين الأقتان وصغار الحرفيين وصغار التجار، وتؤلف هذه الظواهر الاقتصادية - الاجتماعية السمات العامة لدولة الخلافة بمختلف أقاليمها وشعوبها، وكانت هناك خصائص محلية ينفرد بها هذا الإقليم أو ذاك، من هنا تختلف إحدى الانتفاضات أو الثورات عن الأخرى، تبعاً لتلك الخصائص المحلية، بالرغم من اتفاقها جميعا من حيث عواملها ودوافعها الاجتماعية، ومن حيث الظروف الاقتصادية - الاجتماعية العامة التي هيأت لها أسباب الانفجار «مروة، جزء ٢، ١٢، ١٥».

وقبل إلقاء الضوء على الحركات الاجتماعية الثلاث الكبرى التي شهدتها القرن الهجري الثالث، واستمرت إحداها - القرمطية - خلال القرن الرابع، نتعرض بإيجاز للأوضاع الاقتصادية والطبقية والأيدولوجية التي اقترنت بدولة الخلافة العباسية.

فمن الزاوية الاقتصادية تلقت الزراعة دفعة قوية في عهد العباسيين الأوائل، فحفرت وكونت شبكة من قنوات الري المتفرعة من الفرات، والجزء السفلى من وادي بين النهرين وإسبانيا العربية، وتحولت مناطق شاسعة من الأرض البور إلى أراض زراعية - وازدهرت حدائق الفاكهة والكروم في الوديان السورية، وزرعت أنواع الشعير والقمح والبلح وقصب السكر في الأقاليم التي زاد الري الصناعي من إنتاجها، واستجلب من الهند القطن والأرز والبرتقال والليمون واستزرعت على نطاق واسع في طرطوس وأنطاكية وفلسطين ومصر. ويلاحظ بعض المستشرقين أن تغيير العلاقة بين الفلاحين والمنتفعين إلى نظام المزارعة كان السبب الرئيسى للتقدم الزراعى في تلك الفترة، وفي المناطق التي تقع بين النهرين انتشر استغلال العبيد «الزنج» بأعداد كبيرة فيما سبقت الإشارة إليه من أعمال. ونهضت أيضا الصناعات الحرفية الواسعة ومنها صناعة السكر الجديدة، ونسج الحرير، ونمت حرف معروفة من قبل مثل المنسوجات النقطنية والصوفية والأواني الزجاجية والأسلحة، والفخار، والورق. وازدهرت التجارة الخارجية والتجارة العابرة فكان التجار يذهبون إلى الهند والصيد مخترقين الصحارى والمحيط الهندي ويوزعون بضائعهم في أوروبا الغربية ووادي الفولجا، ثم يعودون منها بالرقيق والفراء والمعادن إلى آسيا الصغرى وسوريا والجزيرة العربية ومصر. وانتشرت المراكز التجارية في أرجاء الدولة، واقتربت النهضة الزراعية والحرفية

والتجارية بنهضة علمية لا سيما في تلك العلوم المتصلة بالحرف والتجارة. مثل الرياضيات. فقد تطور علم الفلك والهندسة، واخترع الجبر والنظام العشري للأرقام وحساب المثلثات الكروية والجيب والظل وظل التمام، والبندول في الفيزياء،... إلخ «صادق سعد، «١» ١٥٥ - ١٥٦».

ومن الزاوية التطبيقية والسياسية كانت الدولة العباسية ثمرة لثورة حقيقية قادها الموالي التجار والحرفيون ضد الأرستقراطية العربية، واعتمد اقتصادها على الزراعة والتجارة «بعد أن كان يعتمد فيما سبق على الفتوحات والمغانم والأسلاب» وهو الذي يغذى بالعمل الفائض طبقة حاكمة مختلطة القوميات من الموظفين والتجار والمصرفيين والإقطاعيين وعلماء الدين، وأصبح العباسيون أكبر ملاك الأراضي في الامبراطورية الإسلامية، ووضعوا يدهم على معظم ما وقع داخل أسوار المدن من محال وورش ومطاحن.. إلخ، وأجبر شاغلوها على أن يدفعوا للدولة إيجارا، وتم تخفيف الضرائب وإلغاء بعض المكوس في عهد المنصور، والاعتراف بملكية الأرض للذمين على أن يستخرج منهم الخراج في عهد المهدي. وأعطت هذه الإصلاحات حرية أكثر للفلاحين في نشاطهم وكانت حافزا لزيادة الإنتاجية، ومن ثم إمكانية جديدة للتمايز بينهم، وفتحت المجال لتوسيع دائرة التعامل النقدي «عن طريق الاقتراض بالربا لتشغيل الأيدي العاملة وزيادة الغلة»، ولجأت الدولة إلى إقطاع الأرض لكبار القوم، كما ظهر كبار ملاك الأرض في القرى، ووقع سائر الفلاحين في فقر متزايد بعد فترة قصيرة من «الرفاهية» النسبية، وعادوا خاضعين لكبار المنتفعين الأقوياء، وسخر الزنج والأحرار الفقراء في أعمال إنتاجية شاقة «نفسه ١٩٨ - ١٥٩»، فتعاظمت ثروات العباسيين والتجار والإقطاعيين وكبار الموظفين وعلماء الدين، ويحكى أن الخليفة المقتدر بالله «٩٠٨ - ٩٢٢م»، صادر أملاك الجصاص قوصلت جملتها ١٦ مليون دينار، وبقي للحسن بن عبد الله الجصاصي بعد المصادرة كثير من البيوت وكميات كبيرة من القماش والأموال والضياع الواسعة، ومنح الربيع بن يونس - حاجب المنصور - اقطاعا في ضاحية الكرج، فأصبح أحد المراكز التجارية الكبرى في بغداد الغربية، وتولى الربيع هذا الوزارة بعد ذلك «نفسه، ١٥٩»، ومن يتتبع تاريخ الدولة العباسية يجده مليئا بحوادث مصادرة المال التي خضع لويلاتها العمال والوزراء والموظفون الذين أثروا عن طريق الوظيفة، حتى أضحت هذه المصادرات وسيلة مطردة لملء خزانة الدولة بعد فراغها، وشملت المصادرات أموال الرعية أيضا، وبلغت المصادرات في عهد أبي جعفر المنصور ثمانمائة مليون درهم، وصادر هارون الرشيد أموال عامله محمد بن سليم عامل البصرة، وكان مبلغها خمسين مليون درهم، سوى الضياع والدور والمستغلات.. إلخ^(١) (دلو، ٢٣٢ - ٢٣٣).

ويسجل أحد الباحثين أن البلاط العباسي كان ظاهرة فريدة، وأنه من المستبعد أن يكون في مقدور أي حاكم اقطاعي في وقت ما أن يتصرف بمثل هذه الأموال الطائلة كالعباسيين في مرحلة عزتهم: فقد تدفق على بغداد خلال عام واحد ٤٠٠ مليون درهم، أي ما يعادل ١١٦٠ طناً من الفضة، وللمقارنة يذكر الباحث أن كامل واردات الامبراطورية الروسية عام ١٧٦٣ بلغت ما يعادل ١٤٠ مليون درهم، وفي أوروبا الغربية نجد البلاط الفرنسي وحده، على الأرجح، كان يمكن أن ينافس البلاط العباسي بدءاً من لودفيج الرابع عشر. لقد خدم في هذا البلاط العباسي من ٩ آلاف إلى ١١ ألف إنسان بينهم العبيد والحراس والموسيقيون والمنجمون، وقد بلغت مصروفات المطابخ والمخابز التي عليها إطعام كل هذا الحشد ١٢٠ ألف دينار في العام (بولشاكوف، ١٩٩، ١٠٠).

ومن الزاوية الأيديولوجية كانت الصبغة الدينية لل خليفة العباسي بارزة بروزا شديداً، لما أضفى عليها من قدسية الأصل الذي نبعث منه سلطته السياسية والمدنية، وكانت السيطرة العليا (المدنية والدينية والسياسية) للخليفة عنصراً توحيدياً لمدة من الزمن، وكان للسلطة الثيوقراطية احتياج شديد لنجاح العباسيين في فرض سيطرتهم على تلك الشعوب الساخطة التي شعرت أن ثورة الموالي حققت سقوط الأمويين. كما أضطهدت الخلافة العباسية مريدي المذاهب المختلفة عن الموقف الرسمي، وقد أقام المهدي ديواناً خاصاً لمطاردة الهرطقة (صادق سعد، ١، ١٦١ - ١٦٢). وفي مثل هذا المجتمع، الذي تكون فيه الدولة والدين

شيئاً واحداً، يصبح الخروج على الدولة والخروج على الدين سياناً، وكان لا بد للحركات الاجتماعية والعقائبة - التي مثلت رد الفعل عند الجماعات المظلومة المضطهدة الساخطة على الأوضاع السائدة - أن تصطبغ بالصبغة الدينية، وأن توسم بالزندقة وبثورية العقيدة وتمرد السلوك (لويس، ٢٥).

١- الثورة البابكية

أندلعت الثورة البابكية في أذربيجان وشمال غربي إيران وأرمينيا الشرقية، بسبب ما كان يعانيه الفلاحون والفلاحون الأقنان وعامة المدن والعيبد - الذين شاركوا في هذه الثورة - من استغلال وقسوة واضطهاد، وكان الفلاحون هم القوام الرئيسي لهذه الحركة الاجتماعية^(١٥) كما ذكر الطبري وأكد السعودي والبلاذري، وقد ورد عند الأخير وعند الطبري أن غالبية سكان مناطق أذربيجان وأرمينيا والجلال التي عمتها الثورة هم من الفلاحين الذين كانوا يتذمرون من الظلم والتعسف ومن الأمراض الوبائية والمجاعات التي كانت تفتك بالعديد منهم، ومن إلحاق الأراضى الواسعة الخصيبة بأملأك الخلفاء وذويهم. ولقد شملت الثورة بسرعة نادرة مناطق خراسان والرى وأصبهان وغيرها من المناطق المحيطة. وشارك فيها إناس من مذاهب وقوميات مختلفة (مسلمون وذميون من عرب وإيرانيين وأذربيجان وديالمة وأرمن وأكراد)، بالرغم مما قيل عن أسبابها المذهبية أو العنصرية^(١٦)، قاموا جميعاً بسبب التناقضات الطبقيّة وليس لخلاف عنصري أو ديني، بثورة مسلحة للتخلص من النير الاقطاعي والتسلط الحكومي الجائر. ووقف الإسماعيلية إلى جانب البابكية يمدونهم بالمال والنصيحة والرجال (دلو، ٢٩٥ - ٢٩٨، ومروه، ١٥ - ١٦).

لقد أولت البابكية - كما يذكر حسين قاسم العزيز في كتابه عن هذه الثورة - عظيم اهتمامها إلى قضايا الأرض والمرأة والحقوق الأساسية والحريات لمختلف القوميات والأفراد، فدعت للتخلص من التبعية الاقطاعية والتسلط الحكومي، وذلك بنزع الأراضى الواسعة من الاقطاعيين وتوزيعها على مجموعات فلاحية مشاعاً، والإفادة من المرافق والثروات العمومية، والتحرر من دفع الضرائب، والمساواة العامة، وحرية المعتقد، وتحرير المرأة من عبوديتها الأبدية ومنحها ما للرجل من الحقوق والواجبات العائلية والمجتمعية (دلو، ٢٩٩).

وبعد أن أحرز الثوار الانتصار تلو الانتصار، والحقوا عدداً من الهزائم الكبيرة بجيوش الخلافة طوال الفترة الزمنية التي امتدت نحو عشرين عاماً ونصف، تمكنت جيوش الخلافة من هزيمة خرمية الجبال في معركة همزان عام ٢١٨هـ، وعزلهم عن ثوار أذربيجان، وحدث في نفس الوقت خيانة الاقطاعيين المحليين للثورة البابكية، وعزوف الروم عن مساعدة الثورة فهم كانوا يريدونها فقط وسيلة لضعاف العباسيين، وفي عام ٢٢٢هـ تمكنت جيوش الخلافة، بعد تشديد طوق الحصار العسكري والاقتصادي على البابكيين، وحماية الطرق تأميناً لسلامة القوافل والتموين، والزحف بالجيش كله رويداً رويداً، والتحصن في المواقع الجديدة بحفر الخنادق وبناء الحصون، تمكنت من الهجوم على قلعة البذ، مقر قيادة البابكيين كما ورد عند الطبري، الذين استبسلوا في الدفاع عنها، ولكنها سقطت في أيدي جيش الخلافة، وكان قد بقي في المدينة ستمائة رجل صمموا على الثبات والمقاومة، فأحرقوا وأهبط عليهم الدور وقتلوا عن آخرهم، وأخرج من كان بالبذ من أسرى المسلمين فكانوا سبعة آلاف وستمائة كما ذكر اليعقوبي، وأسر بعض من عثر عليه من عائلة بابك، الذي استطاع الإفلات في بعض أصحابه، ولكن أحد الاقطاعيين سلمه وشقيقه عبد الله لجيش الخلافة، فأمر الخليفة كما ورد عند الطبري بقطع يده ورجليه ثم بذبحه وشق بطنه وصلب بدنه في سامراء وبعث رأسه إلى خراسان، وأمر بحمل أخيه إلى بغداد حيث ضرب عنقه وصلب في الرصافة عند رأس الجسر (دلو، ٢٩٨ - ٣٠٥).

لقد الصقت بهم بعض المصادر التاريخية بعض التهم والصفات، مثل استباحة المحرمات والفسق والدعارة، والكفر والسلب، ولكن يجد الباحث المدقق فيما رواه المؤرخون إفادات تناقض التهم التي وجهت

للخرمية - البابكية، من ذلك مثلاً ما قاله المطهر المقدسى: «... وكل ذى دين مصيب عندهم (أى عند البابكيين، إذا كان راجى ثواب وخاشى عقاب ولا يرون تهجينه والتخطيء إليه بالمكروه مالم يَرَمْ كيد ملتهم وخسف مذهبهم، ويتجنبون الدماء جداً إلا عند عقد راية الخلاف، وذكر أبو منصور البغدادي، العدو الأول - كمؤرخ - للخرمية البابكية: أن بابك وأنصاره لم يكونوا يمنعون المسلمين المقيمين بينهم من التمسك بدينهم، وإقامة شعائرهم علناً، بل كانوا يساعدونهم على بناء مساجدهم، كما ذكر المقدسى: "أنه وجد البابكيين فى غاية التحرى للنظافة والطهارة والتقرب إلى الناس بالملاطفة وبتقديم الصنيعة"، وكان بابك يطلق أسراه بالألوف ويعطف على نسائهم وأولادهم ويحسن إليهم، وعند الطبرى ما يؤيد ذلك. لقد تحلى هو وغالبية أتباعه بمبادئ الخرمية الداعية لسيادة الخير على الشر، وطرد المستغلين الجالبين الشقاء والتعاسة لبنى البشر، كما ورد عند حسين قاسم العزيز، ولقد نفى الطبرى تهمة إباحة النساء عن الخرمية.

ب- ثورة الزنج

وتعد ثورة الزنج (٢٥٥ - ٢٧٠هـ) هى ثالث ثورة يقومون بها، وإن كانت هى الكبرى بينهم، فقد استمرت خمسة عشر عاماً، كما اكتسحت مدناً وقرى وأراضى عامرة، ولأنها هزمت جيوش الدولة العباسية، وهددت النظام القائم. وترتبط هذه الثورة بأسوأ ظواهر الاستغلال الإقطاعى للمنتجين المباشرين، والمواجهة هنا هى بين البشر المنتجين وبين مالكي الأرض، فبعد هروب الفلاحين الأصليين فى منطقة البصرة من قراهم وتركهم أرضهم، تحت وطأة الضرائب وقسوة الجباة خصوصاً بعد أن أصبحوا لا يملكون منها شيئاً منذ اتخذت دولة الخلافة سياسة إقطاع التجار الأثرياء أراضيها للتخلص من أعباء استثمارها، وإقبال هؤلاء التجار على استملاك المزيد من أراضي الفلاحين الصغار، وكذلك بعد هروب الفلاحين الاقنان، تحت وطأة مختلف أشكال القهر الإقطاعى وفوق الإقطاعى، احتاجت الملكيات الزراعية الكبيرة إلى كثافة الأيدي المشتغلة الرخيصة فى الأرض، فجلبوا زنج شرقى أفريقيا بأعداد هائلة، وحشدوهم فى منطقة البصرة، ليعملوا تحت وطأة أقسى ظروف العمل، وأسوأ أحوال العيش والشروط الصحية، يفتك بهم سوء الغذاء وجهد العمل وانتشار الأوبئة^(١٧)، مع حرمانهم الجانب الإنسانى ببعدهم عن أوطانهم وأهاليهم، فكانوا جماعة مضطهدة (مروه، ١٦ - ١٧).

وكان الزنج يستخدمون فى ميادين الانتاج التى كانت تتطلب أعمالاً يدوية ومشقة، ولاسيما: فى منظومة الرى الاصطناعى، وتجفيف المستنقعات وإزالة الطبقة الملحية وهى السبخ أو الشورج لجعل الأرض صالحة للزراعة، وللإفادة من الإملاح المتجمعة، واستخدام الزنج فى بساتين النخيل وفى زراعة الأرز والقطن وقصب السكر، ومنهم من كان يعمل فى استخراج الدبس من التمر، وهم غلمان الدياسين، والتمارين، وهناك أيضاً من كان يخدم فى بيوت دهاقي البصرة كما كانوا يعملون على شكل جماعات تتراوح بين ٥٠٠ و ٥٠٠٠، وقد بلغ عدد إحدى الجماعات - كما ورد عند الطبرى - التى كانت تعمل فى أراضي نهر دجيل خمسة عشر ألفاً، وكانوا يحشرون حشراً بلا أكل ولا مأوى كما ورد عند ابن أبى الحديد، ولم تعد جراية الواحد منهم حفنات قليلة من الدقيق والتمر والسويق، ومن ثم كان هؤلاء الزنج، مع من انضم إليهم من العبيد الهاريين من القرى والمدن المجاورة، يرزحون تحت ظروف اقتصادية واجتماعية سيئة وقاسية وقهرية، مما خلق شعوراً طبقياً بالمصلحة المشتركة فى الثورة ضد الاقطاعيين، فقد تمكنوا فى مجرى ثورتهم من تأسيس دولة لهم عاصمتها «المختارة» على نهر أبى الخصيب جنوبى البصرة، ومن تشكيل مجلس للقيادة، وصك نقود ذهبية مستقلة عن عملة الخلافة عام ٢٦١هـ، نقش عليها اسم زعيمهم مقروناً بلقب «أمير المؤمنين»^(١٨)، ولقد بدأت الثورة بغارات على القرى المجاورة وعلى مدينة البصرة، وشرع البصريون يحشدون المتطوعين للقضاء عليها، واسترجاع عبيدهم الهاريين، انتصر الزنج على جيش البصرة فى معركة «يوم الشذا» عام ٢٥٥هـ، وألحقوا فى مرحلة انتصاراتهم ٢٥٥ - ٢٦٥ هـ

بجيوش الخلافة - النظامية والمتطوعة - الهزيمة تلو الأخرى، فدخلوا الأبله عام ٢٥٦هـ، واستسلمت عبادان وتم تحرير العبيد من أسيادهم وضمهم إلى صفوف الزنج، واتسعت الثورة حتى عمت الأهواز (خوزستان) حيث انضمت إليهم جماعات الفلاحين الناقمين وجماعات أخرى من سكان المدن، وفي عام ٢٥٧هـ، أحرزوا انتصارات أخرى على جيش الخلافة، كما هرب الزوج من جيش الخليفة إلى الزنج الثائرين، وحاصروا مدينة البصرة في نفس العام حصاراً اقتصادياً وعسكرياً، ودخلوها من ثلاث جهات، لكنهم لم يتخذونها مقراً عسكرياً وسياسياً فهم كانوا يؤثرون أماكن بمواصفات أخرى للتحصن بها، بحيث تتسم بالمناعة الطبيعية (كثرة الأنهار والمستقعات وكثافة النخيل) بما يضاف إليها من حصون وخنادق وأسوار وسدود، مما يجعل حركة الجنود النظامية أمراً عسيراً، وكانت «المختارة» واحدة من هذه المدن - الحصون، وبعد سقوط البصرة توسع الزنج شمالاً، فاستولوا على البطيحة عام ٢٦٢هـ، ثم وصلوا إلى جرجان وأصبحوا على مسافة قريبة من بغداد، وأمست الخلافة مهددة بالسقوط تحت ضربات ثورة الزنج^(١٩) (دلو ٢٠٨ - ٢١٨).

ويمكن أن نستخلص من بعض المصادر التاريخية سمتين في ثورة الزنج فيما يتعلق بالمبادئ الإنسانية التي تتعلق بالموقف ممن لا يقاتلهم ولا يعينوا عليهم أحداً، وبالموقف من أموال الناس، فقد روى الطبري عن اتفاق جرى بينهم وأهل قرية الجعفرية ينص على «ألا يقاتلوا الزنج ولا يعينوا عليهم أحداً، ولا يستروا عنهم خبراً وأن يساعدهم متى اجتاز أحد من الثوار أرضهم»، وروى ابن كثير أن الثوار لم يكونوا يتعرضون لأموال الناس ولا يؤذون أحداً وإنما يريدون أخذ أموال السلطان (دلو، ٢١٥).

هزيمة الثورة: لم يكن محمد بن علي، زعيم ثورة الزنج معبراً عن المحتوى الطبقي للثورة، فقد جاء في واحدة من خطبة في صلاة عيد الفطر من عام ٢٥٥هـ أمام الزنج: «إن الله قد استنقذهم به من سوء الحال، وأنه يريد أن يرفع أقدارهم ويملكهم العبيد والأموال والمنازل ويبلغ بهم أعلى الأمور» (دلو، ٢١٢)، ويذكر مروه أن علي بن محمد حين تصدى لهذه الثورة لم يكن لديه أي دافع طبقي أو فكري يؤهله لحمل أيديولوجية هذه الفئة الاجتماعية المسحوقة، لذلك لم يكن مؤهلاً لصياغة أيديولوجيتها في شكل برنامج يحدد أهداف الثورة، في الوقت الذي كانت فيه هذه الفئة لاتستطيع بحكم «تخلفها الاجتماعي والذهني» صياغة مثل هذا البرنامج (مروه، ١٧).

وبالفعل، طرأت على حياة الزنج تغيرات جذرية في مجرى ثورتهم، فالزوج الذين كانوا بالأمس عبيداً لم ينادوا بإلغاء الرق، بل أصبحوا هم أنفسهم يملكون العبيد من الأسرى ومن بعض سكان المدن، فقد ذكر المسعودي أن كل زنجي كان لديه عشر نساء وعشرون بخدمته بوصفهم محظيات ممتنات يقمن بأحد الأعمال المنزلية، وظل الفلاحون وهم من أقوى حلفاء الزنج يلاقون من فداحة الضرائب بلائاً عظيماً من جراء الحريق والنهب، كما أن كثيرين منهم قتلوا بحد السيف، وتوقفت التجارة أو كادت وأصيب بنكسة في المناطق التي بسط الزنج فيها حكمهم، ولقى التجار والصناع وأصحاب الحرف بلائاً عظيماً، وتعطلت الزراعة في المناطق التي كانت مسرحاً للحوادث. وفي أواخر السبعينيات من القرن الثالث أصبح زعماء الزنج من كبار الملاكين وأصحاب العبيد، كما أنهم كانوا يحتفظون بواردات الخراج والضرائب عوضاً عن استخدامها في تحسين وضع عامة الشعب من الزنج. لقد إنتهى التحالف الذي كان معقوداً بين الزنج وجماهير الكادحين، وانقسم الزنج على أنفسهم بسبب التفاوت الاقتصادي والسياسي الصارخ فيما بينهم، وأصيب ثوار الزنج بخيبة أمل مريرة ووهنت إرادتهم وفقدوا عزمهم مما ساعد جيش الخليفة الموفق في القضاء على حركتهم (دلو، ٢٢٠ - ٢٢١).

بدأت الهزائم تلحق بثورة الزنج، ففي عام ٨٧٥م، وبعد تحالفهم مع يعقوب الصفار، هزمهم جيش الخلافة في خوزستان على مقربة من سوزا^(٢٠)، وبعد الهزيمة انفصل يعقوب عن الزنج ووقع العداء بينهما، فأرغم علي بن محمد على الجلاء عن الأهواز كي يأمن شر يعقوب، كما حاول الإسماعيلية في إيران الاتفاق مع ثورة الزنج في عام ٢٦٤هـ ولكن زعيم الزنج رفض الاتفاق معهم، وظل ثوار الزنج يحاربون

جيوش الخلافة منفردين، متفرقين أو مقتتلين فيما بينهم، تاركين الفرصة وحرية العمل «السياسي والدبلوماسي والحرري» لعدوهم في انقاذ الخلافة والإنفراد بهم الواحد تلو الآخر^(٢١).

فسقطت «المنفعة» ثم المنصورة» ثم واسط والأهواز، ولم يعد تحت سيطرة الزنج سوى «المختارة» التي نجح جيش الخلافة في اقتحامها عام ٢٧٠هـ، بعد حصار دام ثلاث سنوات، وكان هذا الجيش يضم أسطولا ضخما من السفن الناقلة والزوارق المهاجمة والسفن الحارقة يعمل فيها عشرة آلاف ملاح، سوى سفن أهل العسكر، وكان عدد الجيش يزيد عند الخمسين ألفاً من الفرسان والرجالة. وبعد سقوط «المختارة» قطعت رأس على بن محمد ورُمى به عند قدمي الموفق كما ورد عند الطبري، وتعرض الزنج بعد هزيمة ثورتهم إلى أعمال انتقامية مروعة، فقتل منهم وغرق في النهر وأسر خلق كثير، ولاذ زهاء ألف زنجي نحو البر فمات أكثرهم عطشاً، واسترق الأعراب من بقى منهم، وأسر على بن أبان المهلبى وسليمان بن جامع (من قادة الثورة) ثم صلبا، وأحرقت دور الزنج في المختارة وهدمت أسوارها وطمت خنادقها، وإذا كانت الثورة قد هزمت، فهي قد تركت أمرين في النظام الإقتصادي للخلافة، فقد تضاعف نظام الرق، وتقلصت تجارة الرقيق (دلو، ١٣٨ - ٢٢٥).

ج- الحركة القرمطية

بدأت الثورة القرمطية في سواد الكوفة في عام ٢٦٤ هـ/ ٨٧٧م، وبسطة ظلالها على القرن الرابع الهجري كله. والقرمطية^(٢٢) فرع من الحركة الإسماعيلية، وهذه الأخيرة «حركة فلسفية سياسية ثورية سرية، انخرطت في صفوفها الطبقات المضطهدة والفئات الطليعية من رجال الفكر والأدب»... ويقوم برنامجهما الاجتماعي على المبادئ التالية:

أ - القضاء على الدولة العباسية ونظامها الاجتماعي الطبقي

ب - تأسيس دولة تقوم على قواعد المساواة والعدل. عن طريق نزع الأرض وتوزيعها على المحتاجين مجاناً وتحقيق الأخاء والسلم والمحبة بين جميع الرعايا بغض النظر عن اختلاف قومياتهم وأديانهم و«طبقاتهم» ومنح المرأة ما للرجل من الحقوق العائلية والاجتماعية. وكان القرامطة هم الجناح الأكثر ثورية وإخلاصاً للمبادئ الإسماعيلية (دلو، ٣٢٥ - ٣٢٦).

انتشرت الدعوة القرمطية بين أوساط الفلاحين والعمال من أهل السواد، وأقبل على اعتناقها وتأييدها أعراب البادية المحيطة بهم، وكان اقتصاد السواد يعتمد كما سبق القول على جهود الفلاحين والعمال، وكانوا يثنون من ضغط الجباة وأسراف الإقطاعيين واستغلالهم واستحواذهم على عملهم الفائض. ووصف المقدسي معيشة فلاحى السواد بالبؤس والفاقة، وفرّ الكثير منهم إلى المدن للاشتغال بها، واستكان البعض الآخر للظلم على مضض وتحولت البقية الباقية إلى مجرد أجراء، وذكر المقرئى أن حمدان قرمط قد استطاع بذكائه ودهائه أن يكسب أهل السواد إلى رعوته. كما كانت فئات الحرفيين وعوام المدن تعيش نفس الظروف، ويصفهم الدمشقي بأنهم أكثر الأحرار فقراً. وكان أعراب البوادي المتاخمة للكوفة مضرب الأمثال في الفقر، وكذلك العبيد. لذا سعى القرامطة لكسبهم إلى جانبهم وتنظيمهم لاسيما عمال المدن. واختيار النشاط منهم دعاء في نشر الدعوة (دلو ٢٢٧ - ٣٢٨).

بدأ حمدان في عام ٢٧٦هـ بمطالبة أتباعه بضريبة خفيفة سماها الفطر. وهو اسم الصدقة التي يؤديها المسلمون في نهاية صوم رمضان، لم يتجاوز هذا التكليف قطعة فضية عن كل رأس، رجلاً كان أم امرأة أم ولداً، وقد سارع الجميع إلى دفعها، وبعد فترة فرض فريضة أخرى أطلق عليها اسم الهجرة، وكان قوامها قطعة ذهبية - ديناراً واحداً. تجب على من بلغ سن الرشد، واللفظ يعنى الهرب، وكانت مخصصة لتأسيس دار الهجرة وصيانتها، وقد دفعت هذه الضريبة أيضاً بحماس شديد، كان المكلفون يتعاونون على تسديدها، كما أن القادرين كانوا يدفعون عن الفقراء. ثم مالبت قرمط أن طلب من المستجيبين المتقدمين في الفرقة القرمطية، البُغّة وهى سبع قطع من الذهب (سبعة دنانير)، ويعنى اللفظ كمية من الغذاء

الضرورية لاستمرار الحياة، وسُميت كذلك لأن كل من كان يدفعها كان يحصل على قطعة بحجم البندق من أكلة شهية زعم قرمط أنها غذاء أهل الجنة وأنها مرسلة من لدن الإمام. بعد ذلك طالبهم حمدان بخمس ما يملكون وما يتكسبون بأعمالهم، ففعلوا ذلك بحرص بالغ. حتى أن النساء دفعن خمس الخيط الذى يغزلن والرجال خمس كسبهم اليومى. فلما توعد له الأمر ذهب قرمط إلى أبعد من ذلك، ففرض عليهم الألفة. وهى أن يجمعوا أموالهم وكل ما يملكون فى موضع واحد، وأن يكونوا فيها أسرة واحدة ولا يفضل أحد منهم صاحبه أو أخاه فى ملك ما يملكه، وأقام الدعاة فى كل قرية رجلاً مختاراً من ثقاتها يكلف بجمع ما يملكه أهل القرية من ماشية وحلى ومتاع وما إليها، وكان عليه أن يوفر الكساء للعراة وينفق على سائرهم ما يكفيهم، حتى لم يبق فقير واحد من المستجيبين للدعوة، كان كل واحد يعمل بكثير من المثابرة والمنافسة لاستحقاق رتبة أرفع عن طريق المنافع التى يُقدمها للجماعة، مثلما أشرنا فيما يتعلق بالنساء والرجال، وكان الأولاد يدفعون أجرة حراستهم الحصاد من العصافير، فلم يعد أحد منهم يملك سوى سيفه وسلاحه (خويه، ٣٤ - ٣٥).

وهكذا يتبين أن حمدان اعتقد أن سبب التذمر هو الشقاء المادى والحطة الاجتماعية، وأنه لا يمكن تحقيق المساواة الاجتماعية دون المساواة المادية، وخير وسيلة لذلك فى نظره، هى «اشتراكية» المال (دلو، ٢٣٠)، ويذكر خويه أن شراكة الأموال كانت إلى حد ما، معروفة لدى أوائل القرامطة، وأن هذا النظام كان ينسجم تماماً مع الأمل فى رؤية ملكوت الله يتحقق قريباً على الأرض، وصيرورة الأرض عندئذ ملكاً للمؤمنين، وإننا لنجد آثار ذلك عميقة عند قرامطة البحرين (خويه، ٣٦).

وفى نفس العام (٢٧٦هـ)، طالب حمدان أتباعه بشراء السلاح وإعداده، ثم جمع الدعاة وقرروا اختيار محل ليكون دار ولاية ووطناً لهم «دار هجرة» يجتمع فيها فى أوقات معلومة كل من كان يدخل فى الدعوة من أهل القرى لاستماع مواعظ حمدان، والنظر فى الأحوال الاقتصادية والاجتماعية لمن قبل الدعوة وتبليغهم ما كان حمدان يتلقاه من «إمام الزمان» وأعوانه من الأوامر والأخبار، فاخترتوا فى عام ٢٧٧ هـ قرية مُهتَماباذ من ضياع السلطان فى سواد الكوفة، وأحاطوها بالأسوار وأنشأوا فيها بناية واسعة فليجاً إليها عدد كبير من الرجال والنساء من مختلف المناطق «كما ذكر كل من المقرئى والنويرى وابن سنان»، وانتهت التدابير المالية التى فرضها حمدان على أتباعه إلى إنشاء «أول مجتمع مشاعى» على أسس مادية فى تاريخ الإسلام، «خال» من الطبقات والاستغلال والظلم والتمييز والحقْد، وعاش جميع أفرادهم، رجالاً ونساءً، متساويين ومتآلفين، وأصبح اخلاص الفرد فى العمل وما يقدمه من عطاء وخدمات للجماعة هو الذى يحدد مركزه فى مجتمع الألفة «دلو، ٣٣٠».

ويذكر باحث آخر أن القرمطية «حركة ثورية فكرية انقلابية فلسفية ذات تعاليم اشتراكية عميقة جديدة عنيفة على المجتمع»^(٢٣) «تامر، ٧٩ و ٨٨ - ٨٩». حاول قرامطة سواد الكوفة الثورة عدة مرات ولكنهم فشلوا، فى أعوام ٢٨٤، ٢٨٧، ٢٨٨، و ٢٨٩ هـ / ٨٩٧، ٨٩٠، ٨٩١، و ٨٩٢م، فقد قمعها المعتضد، الخليفة القوى الذى اعتلى العرش فى العام ٢٧٩ هـ، والذى لم يسمح لأى انتفاضة بالانتشار «خويه، ٣٧، ودلو ٣٣٢».

وتعرض القرامطة أثناء نضالهم إلى أعمال البطش والتككيل الوحشية، وفى عام ٢٨٧ هـ، أوقع بدر غلام الطائى، وإلى الكوفة، بالقرامطة على غرة منهم بنواحى رود ميسان وغيرها، فقتل منهم مقتلة عظيمة، ثم توقف خوفاً على السواد أن يخرب، إذ كانوا فلاحيه وعماله حسبياً ورد عند الطبرى. وفى عام ٢٨٩ هـ، انتشر القرامطة بسواد الكوفة فوجه إليهم شبلى غلام أحمد بن محمد الطائى، فقبض على من ظفر منهم، وكان بينهم رئيس لهم يعرف بـ «ابن أبى الفوارس»، وحملوا إلى باب السلطان بحيث عذبوا ونكل بهم، وأمر المعتضد بقلع أضراس ابن أبى الفوارس، ثم خلعت إحدى يديه ببيكرة وعلق فى الأخرى صخرة وترك على حالة تلك من نصف النهار إلى المغرب، ثم قطعت يده ورجلاه وضربت عنقه ثم صلب مع غيره من القرامطة، حسبياً ورد أيضاً عند الطبرى «دلو، ٣٣٢ - ٣٣٣». وبدأت انتصارات القرامطة على جيش المكتفى، الخليفة الضعيف «٢٨٩ - ٢٩٥ هـ / ٩٠٢ - ٩٠٨م»، فقد انصبوا عليه من كل جانب، من الشام

والمعراق، ومن البحرين واليمن، حتى لم يعد في وسع الحكومة المركزية أن تراقب حركات الإسماعيلية في كل الجهات وتخمّد ثوراتها في الولايات البعيدة، فصارت هذه تتفصل عن خلفاء بغداد وتؤلف دويلات مستقلة «دلو، ٢٢٣».

كما تزعم الثورة في بادية السماوة وبلاد الشام زكرويه بن مهرويه، وأهل بيته «٢٨٩ - ٢٩٤ هـ»، وفي البحرين تزعم الثورة أبو سعيد الجنابي، وهي قد بدأت في عام ٢٨٦ هـ وانتصرت عام ٢٩٠ هـ، وصار إقليم البحرين كله في يده، وتوجه إلى عمان فاستولى على جزء كبير منها ومن الجزر التابعة لها، وبعد اغتياله عام ٣٠١ هـ تولى ابنه رئاسة المجلس العقداني عام ٣٠٥، والذي استولى على البصرة عام ٣١١ هـ، ثم على مكة عام ٣١٧ هـ^(٢٤)، ثم على عمان عام ٣١٨ التي تم احتلالها، ثم احتل الكوفة، واستولى عليها عام ٣١٩ هـ، ووضع أبو طاهر الضرائب والإتاوات على المدن والقبائل التي كان يمر بها في طريقه إلى عاصمة البحرين. ولم يمت أبو طاهر عام ٣٢٢ هـ إلا وقد فرض على أهل خراسان وبغداد والشام ومصر الأموال العظيمة التي كانت تحمل إليه كل عام اتقاء لشربه وأخذ خلفاء أبي طاهر، منذ أصبحت دولة بني العباس عام ٢٣٤ هـ/ ٩٤٥ م تحت سيطرة البويهيين الشيعة، يتقربون من حكام بغداد ويطلبون ودهم لما بينهم من أواصر القرابة الروحية. وظهر الفاطميون في شمال أفريقيا، واستولوا على مصر، وأرسلوا قواتهم لاحتلال الشام والجزيرة العربية، وهي المناطق التي تشكل الامتداد الطبيعي للطرق التجارية المارة بمصر آنذاك، فاصطدموا بالقرامطة وقامت بين إخوان العقيدة الواحدة حروب كانت في أغلب الأحيان من جانب القرامطة^(٢٥).

وفي عام ٢٧٣ هـ سار القرامطة إلى قرب بغداد، ثم عادوا إلى بلادهم بعد أن عقدوا مع حكام بغداد صلحا على مال أخذوه، وفي عام ٢٧٥ هـ. ٩٨٥ م هاجم القرامطة الكوفة واستولوا عليها، ولما أخفقت مساعي حكومة بغداد في التصالح معهم، أنفذت إلى الكوفة الجيوش، فهزمت الجيش القرمطي وأرغمته على الانسحاب، وأحدثت هذه الهزيمة انعطافا في تاريخ قرامطة البحرين، فانفصلت أواسط جزيرة العرب، ثم عمان عام ٢٧٥ هـ، وانقضت عليهم قبائل المنتفق بدعم حكام بغداد عام ٢٧٨ هـ/ ٩٨٨ م وهزمتهم شر هزيمة ثم تعقبتهم إلى الإحساء ولم يقووا على فتحها فتحولوا عنها إلى القطيف فدخلوها ونهبوا ما كان فيها من أموال ومواشي وعبيد وعادوا بها إلى بلادهم في منطقة البصرة فأنحصر القرامطة داخل حدود البحرين، ويذكر ناصر خسرو الذي زار الدولة القرمطية عام ٤٤٣ هـ/ ١٠٥٢ م أن النظام الذي أسسه أبو سعيد الجنابي كان لا يزال معمولا به. ويذكر بتدلي جوزي أن دولة قرامطة البحرين كانت لا تزال في أوائل القرن السابع الهجري حية مستقلة رائعة يديرها مجلس منتخب من أهاليها بحسب النظام القديم «دلو، ٢٢٣ - ٢٥٢، وخويه، ٦٩ - ١١٣ و١٤٧ - ١٦١».

د- الدولة القرمطية في البحرين

كانت «جمهورية» البحرين تعبيراً عن الأحلام الطبقيّة المبهمة الحدود يومئذ للفلاحين الصغار (والفلاحين الأقنان) والحرفيين وغيرهم من الكادحين والمعدمين من سكان المدن. وعاشت مستقلة عشرات السنين كتجربة تاريخية فريدة من حيث المكان والزمان، ومن حيث المضمون الثوري لها (مروة، ١٨). وأسّس هذه «الجمهورية» أبو سعيد الجنابي، بعد أن نشر بين سكانها فكرة المؤاخاة الشاملة بين الناس، مهما اختلفت انتماءاتهم الدينية والعرقية والجغرافية، وأثار فيهم أحلام السعادة في الحياة على هذه الأرض دون انتظار السعادة الآخروية الموعود بها في الأديان.. وكانت فلسفة قرامطة البحرين تتمثل بفكرة «تأليه العقل» أو «عقلنة الله» فهم يقولون بـ «العقل الأعلى» الذي هو الله، أو الحكمة العليا، لقد ألغوا الطقوس والشعائر الدينية كلياً، ولكنهم لا يمنعون أحداً من إقامة الصلاة.. وكان النظام السياسي للجمهورية مختلفاً، جوهرياً، عن الأنظمة السياسية الأوليغارشية السائدة آنذاك، فقد كانت شكلاً من القيادة الجماعية، فثمة حكومة يرأسها ستة أشخاص يؤلفون مجلس «العقدانية» الذين كان المواطنون

ينتخبونهم من أسرة سليمان أبى طاهر وأعوانه المقرين أو غيرهم ممن يثقون بهم من ذوى الدرجات العالية فى منظمة الحركة، وهناك ستة وكلاء للمجلس، يجلسون على منصة وراءهم، أو على مقاعدهم حين يغيبون عن الجلسات، وهذا المجلس يصدر قراراته بالإجماع (مروة، ٢٠ - ٢١).

ويذكر المقريزى أن الحكومة قبضت على كل أموال البلد وثماره وحنطته وشعره لتوزعها بالتساوى على جميع الرعايا، وأخذت الإبل والغنم والمواشى، وسرقت فيها رعاة وقوماً لحفظها والتتقل معها على نوب معروفة ويتلقون أجورهم من الدولة. ويذكر ناصر خسرو^(٢٦) أن مزارع الدولة كان يعمل فيها ثلاثون ألفاً من عمال الزراعة الذين يتلقون أجورهم من الدولة^(٢٧). كما وزعت الأراضى على الفلاحين وألغيت الضرائب عليها أو، أنقصت بعض الرسوم التى كان يثن من تحتها الفلاحون. وكانت الحكومة تقرر الضريبة على الفلاحين بما يلزمهم من المال دون ربا تشجيعاً لزيادة الانتاج، وأنشأت منظومات الرى الصناعى مستغلة عيون الماء، فحفرت الترع وشقت الأقنية، كما يذكر خسرو أن القرامطة أنشأوا مطاحن حكومية تطحن القمح للناس مجاناً، وكانوا يقرضون الحرفيين لشراء أدواتهم دون ربا، ويصف المقريزى بدقة مدى اهتمام الدولة بتنظيم الصناعة وإشرافها على الانتاج، فكانت توزع صوف وشعر الغنم على من يفزله، وتسلم الجلد إلى الدباغين فإذا خرج منهم سلم إلى خرازى القرب والروايا والمزاد، وما كان من الجلود ما يصلح نمالاً وخفافاً عمل منه، ثم جمع ذلك كله إلى خزائن الدولة. واحتكرت الدولة التجارة ولاسيما التجارة الخارجية، وفتحت أسواقاً لها بالخارج، وكانت أرباحها تنفق على الأعمال العمومية (دلو، ٣٥٤ - ٣٥٦).

وكانت عائدات القرامطة تأتى من مصادر متعددة، وفى طبيعتها ضريبة عقارات البحرين من ثمار الحقول والبساتين الخصبة، ويذكر ابن حوقل أنها كانت تصل إلى ثلاثين ألف دينار سنوياً، ثم تأتى فى المرتبة الثانية المكوس الثابتة على سواد الكوفة والبصرة، وعلى طريق الحج، كما كانت رسوم المرور على السفن التى تمر بالخليج، ثم تأتى الضرائب السنوية من عمان ومن الحجاج^(٢٨) عدا الفنائم النفيسة التى كانت تؤوب بها سراياهم وعائدات الجزية المفروضة على البدو، وحصة حكام الاحساء من صيد اللؤلؤ فى بحر البحرين، ويقدر ابن حوقل مجموع هذه العائدات، مطروح منها خمس الامام، بأنها كانت تتراوح بين مليون إلى ١,٢٠٠,٠٠٠ دينار سنوياً (خويه، ١٢٥ - ١٢٦).

وهكذا وفرت الدولة القرمطية «الحرية والمساواة والعدل بين الجميع»، فمنحت الربا لحماية الناس من جشع المرابين، وقدمت المساعدات إلى الزراع والصناع، وأوجدت العمل للعاطلين بما أنشأته من مزارع وصناعات حكومية، وخففت الضرائب على السكان، وقدمت المعونات المجانية لمن تخرب بيته وأراد إصلاحه، ولم تكن لدى مالكة القدرة على إصلاحه، وقضى على «كل» مظاهر الأبهة فى المسكن والملبس والأعياد والاحتفالات، واختفت «الفوارق بين الطبقات»، فلم يبق غنى أو محتكر ولا فقير أو عاطل أو محتاج، وأصبح إخلاص الفرد فى العمل وما يقدمه من خدمة وعطاء للجماعة هو معيار تحديد مركزه الاجتماعى، وأعطى للمرأة ما للرجل من حقوق عائلية ومجتمعية، ومنحت حق العمل والتعليم، وأعفيت من الأعمال الشاقة، وسُمح لها بالانتظام فى سلك الدعوة والاشتراك فى ميادين القتال. (دلو، ٣٥٧ - ٣٥٨).

ولقد تعرضت الثورة القرمطية، مثلما تعرضت الحركة الإسماعيلية، إلى مختلف أشكال التشويه من الأعداء الأيديولوجيين للقرامطة والإسماعيلية، التى تتسم «بالتعصب الشديد عليهم إلا قليل من الأحكام العامة» كما يقول برنار لويس (لويس، ١٥٨). ويلحق أول أشكال ذلك التشويه بالأسس الاجتماعية للقرامطة والإسماعيلية، أى بالدلالة الاجتماعية لهما، فتركز المصادر السنية (الغزالي والبغدادى وابن الجوزى) على أن الإسماعيلية تمثل جهود العقائد التى غلبها الإسلام، بينما واقع الحال أن الحركة الإسماعيلية كما يذكر لويس «حتى إذا كان لها أساس مادى تقوم فلسفتها عليه، كانت تقرر عوامل

اجتماعية.. وأن الشيعة الثورية كانت النتيجة الطبيعية في وسط ثيوقراطي لثورة الطبقات المظلومة»، من مختلف القوميات، فقد أصبحت المشكلة الاجتماعية أكثر حدة في الأمبراطورية العباسية، ومن ثم ظهرت الحركات الاجتماعية ذات الأهداف الاجتماعية (الزنج والقرامطة)، أما المؤرخون المتأخرون (ابن رزام مثلاً) فقد نفذوا نفوذاً أعمق إلى الطبيعة الاجتماعية للتعاليم الإسماعيلية، فهم كانوا يبشرون بأن الشرائع لن تسن إلا لتقييد الجماهير وصيانة المصالح الدنيوية للطبقة الحاكمة، أما المثقفون فلا حاجة لخضوعهم لها، ويذكر لويس أننا إذا استطلعنا أن نكذب التهم التي تلصق بالإسماعيلية كتهم الجماعة، فإن نقل المؤرخون هذه الحركة من الاتجاه الديني إلى الاتجاه الاقتصادي ليرينا مصدر الخطر الحقيقي الذي كانوا يخشونه، وقد كان الغزالي صريحاً عندما قال أن خطر الهرطقة الرئيسي إنما هو في استهواؤها الطبقات العاملة وأهل الصناعات والحرف (لويس، ١٤٧ - ١٥٢).

أما ثاني أشكال التشوية فيرتبط بما يسميه لويس «التداخل المعتدلي»، الذي ينطلق عند الإسماعيليين من الاعتراف بالصحة النسبية لجميع الأديان، وإلغاء التعصب الديني إلغاءً تاماً، وعبرت كتابات إخوان الصفا عن الحرية الدينية خير تعبير، ولقد أفزع ذلك فقهاء السنة (ابن رزام والغزالي)، ولم تمت روح التسامح والتحرر هذه بسقوط القرمطية الثورية، فقد تركت أثرها في السياسة الدينية السمعة للخلفاء الفاطميين، وفي الحرية الدينية في العهد الأول على الأقل (لويس، ١٥٢ - ١٥٦).

أما الشكل الثالث من التشويه أو الاتهام الذي وجهه الخصوم السنة إلى القرامطة والإسماعيلية فهو أنهم دعوا إلى جماعية الأموال والنساء وطبقوها، ويذكر لويس أنه من الممكن أن يكون الدعاة الأولون قد دعوا إلى نوع من الجماعية وربما قاموا بتطبيقها وبصفة خاصة قرامطة البحرين الذين لم يتأثروا بالتبدلات التي طرأت على العقيدة في أفريقيا (يقصد في مصر والمغرب، حيث كانت الفاطمية الجناح المعتدل من الإسماعيلية) ويستند لويس على ابن حوقل وناصر خسرو - وهما قد قدما وصفاً وتحليلاً لمجتمع واقتصاد وحياة الناس اليومية في البحرين القرمطية - ويستخلص لويس من كتاباتهما أن النظام الذي أقامه قرامطة البحرين «ليس بجماعية ولكنه نظام يختلف كثيراً عن أى نظام معروف في العالم الإسلامي كله، وهو نظام ألف تأليفاً حسناً بحيث أثار عداوة الطبقات الحاكمة وبغضاءها (لويس، ١٥٦ - ١٦١). أما فيما يتعلق بتشويه القرامطة والإسماعيلية بجماعية النساء يذكر خويه أنه أمر يصعب تصديقه، بسبب المبادئ الأخلاقية التي سادت حياتهم (خويه، ٣٥، ١٤١ - ١٤٥)، كما يعلن لويس رفضه لهذا الاتهام بدون تردد، فالإسماعيلية قد منحوا المرأة مركزاً سامياً وحرراً لم يمنحه إياها أهل السنة المعاصرون، وربما كانت هذه الحرية النسبية للنساء الإسماعيليات هي التي تمثلت لأعين أهل السنة المتعصبين دعارة محضة (لويس، هامش ١٥٩).

حدود الثورة القرمطية

أسبغ عدد من الباحثين الذين اعتمدنا على دراساتهم على الثورة القرمطية الكثير من التوصيفات التي تتلوى على المبالغة والمفارقة، فهي «أول مجتمع مشاعي على أسس مادية في تاريخ الإسلام»، والمجتمع الذي أقامته هو «مجتمع خال من الطبقات» (دلو)، ويعود ليصفها بأنها «ثورة اشتراكية»، وبأنها أقامت الحرية والمساواة والعدل بين «الجميع»، ويصف مروء ماخلقته الاجراءات الاقتصادية للدولة القرمطية بأنه «شكل من القطاع العام»، ويصفها عارف تامر بأنها «ثورة اشتراكية».

ونقول بداية أن الثورة القرمطية قد تفردت وحدها - بين الحركات الاجتماعية التي قمنا بدراستها - بموقف ثوري مناهض للثروة، لكنها لم تتخذ موقفاً مناهضاً للملكية الخاصة لوسائل الانتاج ولاسيما

الأرض، وهى قد تفردت أيضاً بأقرار وممارسة حرية العقيدة الدينية، لكنها لم تتخذ موقفاً مناهضاً لاسترقاق الإنسان، إذ كان لديها عشرات الآلاف من العبيد.

وفيما يتعلق بمناهضة الثروة نجدها قد فرضت «ضرائب باهظة على الأغنياء لتمويل بيت المال ونفقاته من أجل الفقراء» (رودنسون، ٤١) لكنها أبقت على الغنى والفقير، «وظلت الفوارق بين الأحرار والعبيد، وبين الاقطاعيين والمحرومين، بين الأغنياء والفقراء بقية من لامساواة أصيلة لاسبيل إلى اجتبابها» (نفسه، ٤٢).

لقد كان «أقصى العدالة التى يبتغيها أولئك المسلمون الأكثر حرصاً على الولاء للمثل الأعلى القرآنى، يتمثل فى الملامح التالية: دولة تحكم وفق المبادئ الموحى بها من الله، وتعامل جميع المؤمنين بالتساوى تجاه الشريعة السماوية، وتحقق فى قلب الجماعة الإسلامية تكافلاً واسعاً على حساب المحظوظين ولمصلحة الفقراء.. وليس لنا أبداً أن نتهم أناس المصور الخوالى بأنهم لم يرتقوا إلى مثل أعلى لم يكن ليتطابق مع ظروف زمانهم. ولكننا لن نكون أقل بعداً عن المنطق إذا نحن نقلنا مثلنا الأعلى الراهن إلى ذلك الزمان، وحاولنا أن نكتشفه من خلال أساطير مصطنعة» (نفسه، ٤٢). ويصبح الوصف الذى أسبغه رودنسون على النظام الذى أقامته الجمهورية القرمطية هو الوصف الأقرب لما حدث فى الواقع، فهو، «نظام تعاونى بين الأحرار (علماً بأنه كان فى جمهورية القرامطة عدد كبير من الرقيق الأسود)، وكان هذا النظام يقتضى فرض ضرائب باهظة على الأغنياء لتمويل بيت المال ونفقاته من أجل الفقراء» (نفسه، ٤١). لقد كانت «عدالة» و«مساواة» القرامطة أقصى عدالة ممكنة فى إطار المثل الأعلى القرآنى.

لقد أورد ابن حوقل تفاصيل عن قسمة العائدات التى كان يتحصل عليها القرامطة، ورغم أنها كما يصفها خويه «لا تتصف بالضبط والدقة» إلا أنها تبين أن القرامطة البارزين كانوا يمتلكون ممتلكات خاصة، وكانت بعض المداخل وقسم هام من غنائم الحرب من نصيب آل أبى سعيد وآل سنبر، وكان آل أبى سعيد يعدون ثلاثمائة شخص (خويه، ١٢٦).

كما أن حروب القرامطة خارج البحرين كانت فى معظمها تقضى من بين ماتفضى إلى فرض إتاوات وضرائب على المدن والدول التى تخضعها، ومن نافل القول أن هذه الإتاوات والضرائب كان يتحملها المنتجعون المباشرون فى هذه المدن والدول، إذ كانت الطبقات الحاكمة فيها تشدد من استغلال الكادحين لنتمكن من دفع هذه المبالغ.

وأخيراً يبين عارف تامر، وهو من أشد المدافعين عن القرامطة، وأكثر الباحثين مبالغة فى وصفهم «بالاشتراكية الثورية الصحيحة»، وأن القرمطية «حركة عالمية شاملة».. الخ، يبين كيف احتدم الصراع على السلطة فى الدول القرمطية بين أبى طاهر سليمان الجنايى الذى تسلم شؤون الدولة بعد والده، وبين أخيه سعيد، ثم بين هذا الأخير وأخيه أحمد بعد وفاة سليمان وتعيين أحمد قائداً للقرامطة، حين انقسم القرامطة إلى فريقين، فريق أبناء سليمان وعلى رأسهم سابور وعمه أحمد، ومعهم كبار القرامطة (العقدانية)، وكانوا «خاضعين للدولة الفاطمية فى المغرب يتلقون التعليمات منها»، وفريق ثان وعلى رأسه سعيد بن الحسن الجنايى، وكانوا «يريدون التمتع بالاستقلال التام وإقامة جمهورية مستقلة على أساس من الشورى والحرية والمساواة». واستخدمت الدولة العباسية ذلك الصراع لتكريس الحروب الداخلية التى كانت «سبباً هاماً لنهاية هذه الحركة الثورية الكبرى» (تامر، ١٤٤ - ١٤٧).

لقد شكلت التناقضات السابقة فى مجتمع الثورة القرمطية حدودها التاريخية، التى كانت نتاج الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لزمانهم.

رابعاً: استخلاصات ختامية

إلى أى حد انتصرت الحركات الإجتماعية التى عرضنا لها للأفكار والمبادئ الإنسانية (العدالة والمساواة والحرية)؟ وكيف تمثلت هذه الأفكار والمبادئ، فى ممارسة وسلوك هذه الحركات الاجتماعية؟ وماهى الحدود والقيود التى كانت مفروضة على المدى الذى كان يمكن أن تذهب إليه تلك الحركات فى انجازها العملى لتلك الأفكار والمبادئ؟

نحن نعرف أن الأفكار والمبادئ والمفاهيم بل والحقيقة نفسها لا توجد بشكل مطلق، فهى جميعاً نسبية، ومرتبطة بالزمان والمكان التاريخيين، والصراع فقط هو المطلق الوحيد. ومن ثم لم تتجاوز تلك الحركات الاجتماعية إطارها الواقعى (الاقتصادى والسياسى الأيديولوجى).. وهى لم تتجاوز فى معظمها أفق المثال الأعلى القرآنى كما سلفت الإشارة إلى ذلك. وحتى هذا المثال الأعلى القرآنى لم يتحقق فى الواقع وأيضاً إلى هذه الدرجة أو تلك من النسبية. سوى لفترة اثنى عشر عاماً انتهت بتولى عثمان للخلافة. لقد كان هذا المثال الأعلى القرآنى هو الحد الأقصى لما يمكن تحقيقه فى الواقع عند معظم الحركات الاجتماعية التى عرضنا لها. تمثل ذلك عند «الخوارج» فى وضع نظرية فى الخلافة يمكن وصفها بالديموقراطية بلغة زماننا؛ فقالوا بوجوب اختيار الخليفة اختياراً حراً من المسلمين، وبأنه ليس من الضرورى أن يكون قرشياً، ولو كان عبداً أو حبشياً، وقالوا بوجوب خضوعه التام لأمر الله، وإلا وجب عزله (وقتلته عند البعض)، كما قالوا أن الإيمان بممارسة وعمل بالصدق والعدل وليس بالاعتقاد وحده. أما الشيعة فبرغم الطبيعة الثيوقراطية التى تميزوا بها، إلا أن الأمل فى المساواة والتحرر من الظلم والاضطهاد والاستغلال الأموى كان وراء اشتراك الموالى فى الحركات التى قادها الشيعة (والخوارج أيضاً).

وكانت انتفاضات العبيد ضد الدولة الأموية تستلهم هى أيضاً المثل الأعلى القرآنى. كما كانت انتفاضات الزط فى العراق، والثورات الفلاحية فى مصر، نضالاً ضد الاستغلال والاضطهاد العباسى، ولقد جمعت تلك الثورات بين الأقباط والمسلمين، وبين العرب المستقرين بمصر والمصريين.

وأولى البابكيون اهتماماً بالمرأة والحقوق الأساسية والحريات لمختلف القوميات والأفراد، ودعوا إلى مصادرة أراضي الأقطاعيين وتوزيعها على المشاع بين مجموعات الفلاحين، وإلى المساواة العامة، وحرية الاعتقاد، وتحرير المرأة من عبوديتها الأبدية ومنحها ما للرجل من الحقوق والواجبات العائلية والاجتماعية. واتسمت ثورات الزنج بسمتين فيما يتعلق بالمبادئ الإنسانية التى تتعلق بالموقف ممن لا يقاتلونهم ولا يعينوا عليهم أحداً، وبالموقف من أموال الناس، فهم لم يتعرضوا لأموال الناس ولا يؤذون أحداً وإنما كانوا يريدون أخذ أموال السلطان.

وقام البرنامج الاجتماعى للقرامطة على أساس بناء دولة تقوم على قواعد المساواة والعدل عن طريق نزع الأرض وتوزيعها على المحتاجين، وتحقيق الإخاء والسلام والمحبة بين جميع الرعايا بغض النظر عن اختلاف قومياتهم وأديانهم «ومطبقاتهم» ومنح المرأة حقوقها العائلية والاجتماعية.

حدود الحركات الاجتماعية

واجهت الدولتان الأموية والعباسية الانتفاضات والثورات والحركات الاجتماعية الطامحة إلى العدل والمساواة والحرية بأشد صنوف العنف ضراوة كما سبق أن أوضحنا، وكان ولاية الدولتين يخدمونها بالمذابح الرهيبة، وإذا عجزت عن ذلك، كان جيش الخليفة يتكفل بالأمر نفسه.

كما كانت تلك الانتفاضات والثورات والحركات الاجتماعية تعاني من تناقضاتها الداخلية، فثورة الزنج لم تلغ الرق، بل أصبح عبيد الأمس «الزنج» من كبار ملاك العبيد والأرض ولم تلغ الثورة الضرائب الفادحة

على الفلاحين، بل قتل الكثير منهم بحد السيف، كما أنقسم الزنج على أنفسهم بسبب التفاوت الاقتصادي والسياسي الصارخ فيما بينهم.

وكانت لثورة القرامطة موقفا ثوريا مناهضاً للثروة، لكنها لم تتخذ موقفا مناهضاً للملكية الخاصة لوسائل الإنتاج «ولاسيما الأرض»، ولم تتخذ موقفا مناهضاً لاسترقاق الإنسان، إذ كان لديها عشرات الآلاف من العبيد.

وكما سبق القول، كان الحد الأقصى للعدالة التي تبتغيها تلك الحركات - الأكثر حرصا على الولاء للمثل الأعلى القرآني - يتمثل في دولة تحكم وفق المبادئ، الموحى بها من الله، وتعامل جميع المؤمنين بالتساوي تجاه الشريعة السماوية، وتحقق في قلب الجماعة الإسلامية تكافلا واسعا على حساب المحظوظين ولمصلحة الفقراء.

ولكن عنف الدولة الأموية ومن بعدها الدولة العباسية، والتناقضات داخل تلك الحركات الاجتماعية، صنعا معا الحدود والقيود التي أدت إلى إخمادها من جهة أو انتهائها. ولكنها تظل تمثل توق الإنسان المقهور والجماعات والطبقات المقهورة إلى الحرية والعدالة والمساواة.

هوامش

- (١) يقتصر كلامنا هنا على الباحثين الماركسيين، مالم تتم الإشارة إلى سواهم.
- (٢) يخرج الاستطراد حول هذا الموضوع عن نطاق هدف هذا الفصل، وستكتفى بما هو متاح من بعض المصادر من «وقائع» الثراء الفاحش لعدد من الخلفاء والولاة، العمال (الموظفون الكبار)، وكبار رجال الدين، والتي تجسّد جزئياً أحد ملامح التمايز الاجتماعي الحاد، منذ خلافة عثمان وحتى انهيار الدولة العباسية، وهي الفترة التي تغطيها الدراسة.
- (٣) تذكر المصادر التاريخية أن نظام الضرائب بعد الفتح لم يكن أخف عن النظام البيزنطي (الكاشيت «٢»، ٥٩)، وأنه كانت تتبع وسائل الشدة لجباية الخراج، حتى أنه أي وإلى مصر «لايتسطيع استخراج الخراج من أهل الحوف إلا بجيش» (نفسه ٩٩٩).
- (٤) تذكر المصادر التاريخية أن الضرائب الأخرى كانت كثيرة، مثل ضرائب النكاح، وأجور الضرابين، وأجور البيوت، وأخماس المعادن (خمس ما يستخرج من معادن، وأعشار التجارة) (١٠٪ على الأجانب، و٥٪ على الهميين، و٢.٥٪ على تجارة المسلمين، والضرائب التي فرضت على الحرف والصناعات (دلو، ٩٠).
- (٥) يراعى أن الدينار، إذ ذاك يساوي عشرة دراهم، وأن القوة الشرائية للدرهم في ذلك الوقت توازي القوة الشرائية للدينار اليوم (الأسيوطي، ١٣٩).
- (٦) تمثل محاولة عمر بن عبد العزيز محاولة إصلاحية، تتسم بالواقعية السياسية، فهو قد اتخذ بعض التدابير الضرورية لاسترضاء الطبقات المستتلة، والتقرب من ممثلي الشيعة والخوارج، بهدف دعم أركان الحكم الأموي، في وقت تحول فيه تدمير تلك الطبقات إلى انتفاضات، فألقى الجزية (ضريبة الرأس) عن المسلمين الجدد، وأبطل هدايا النيرور. والمهرجان. وأجور الضرابين والبيوت وضرائب إنتاج ورسوم العرائض، وأمر بمعاملة الفلاحين برفق، ورد السخرة، وألغى ضريبة الخراج عن أهل اليمن مكتفياً بالعشر.. إلخ. لمزيد من التفاصيل أنظر: دلو، م، س، ٩٣ - ٩٤.
- (٧) لن نتعرض بالدراسة لجماعة المرجئة فهم يؤيدون عملياً الأمويين، وإن كانوا قد أعلنوا إن الفرق الثلاث مؤمنون: الأمويون والخوارج والشيعة (لمزيد من التفاصيل، أنظر: أمين، ٤٤١ - ٤٤٧).
- (٨) استمر وجودهم في الدولة العباسية، لكنه لم يكن لهم من القوة ما كان لهم من قبل.
- (٩) بل قتله، كما ورد عند الشهرستاني (دلو، ١٣٠).
- (١٠) تتسم الحركات الشيعية بطبيعة ثيوقراطية، ترجع إلى موقفهم من مسألة الخلافة (أمين، ٤٤١).
- (١١) يستثنى أحمد صادق سعد الأقباط الذين لم يسلموا من هذه الوحدة القومية، ونحن لا نستثيهم، فهم قد شاركوا. لاسيما الفقراء منهم - في الانتفاضات والثورات التي عرفتها مصر. ولاتعتبر سيدة الكاشف أن هذه الثورات تجسّد وحدة قومية، بسبب أنها كان يقضى عليها سريعاً، وكان يتبع إخمادها في العادة تحول جزء كبير من الأقباط.
- (١٢) قبل سقوط الدولة الأموية بربع قرن.
- (١٣) مما يفسر ارتفاع أعداد الشطار والعيارين (النجان).
- (١٤) أنظر القسم المتعلق بالسياق الاقتصادي والاجتماعي حيث توجد كثرة من الوقائع الدالة على ثراء الطبقة الاجتماعية المسيطرة اقتصادياً وسياسياً وفكرياً.
- (١٥) إنضم إلى الثورة فئات من أصل أرسنقراطي أو من الأغنياء أو من الملاكين الصغار أو من موظفي الدولة (ولاة وقادة عسكريين) بسبب كراهيتها للنظام الاجتماعي القائم، وبسبب من مطامعها أو خوفاً منها، وأصبحت هذه الفئات مصدر خطر على الثورة، وقامت بخيانتها وتخريبها وتثبيط معنويات الثوار والاساءة إلى سمعتهم. فقد اعتبر الطبري خيانة ابن البعيت لزعيم الثوار كهزيمة حلت ببابك لاختلاف عن الهزائم العسكرية (دلو، ٢٩٦، ٢٩٩ - ٣٠٠).
- (١٦) يضئى البغدادي في «الفرق بين الفرق» صفة دينية مذهبية وقومية على ثورة البايعيين إذ يقول: «إن الخرميين كانوا على مذهب المزدكيين»، ويذكر مروه أنه لا توجد في المؤلفات التاريخية التي تحدثت عن هذه الثورة ما يدل أنه كان لها برنامج ديني محدد يقوم على فلسفة معينة أو عقائد دينية أو مذهبية تؤيد انتسابها الذي زعموه إلى المزدكية والزرادشتية، بالرغم من الأخبار المستفيضة التي تقسب إلى ثورة البايعيين كل ما يشوه أهدافها الاجتماعية الثورية (مروه، ١٥، ١٦، و ٣٠٢، ٣٠٥).
- (١٧) تتكون منطقة سهول البصرة - المسرح الرئيسي لانتفاضات الزنج - من سهل غريني غنى، أمطاره لا تكفي للزراع وتسقط في غير مواسمه، مما استوجب حفر القنوات وبناء السدود والاعتماد على الري الاصطناعي، وتكرر في المنطقة فيضانات دجلة والفرات، وتكثر فيها المستنقعات التي تغمر مساحات واسعة بين واسط والبصرة، وبسبب حرارة الجو والرطوبة أصبحت المنطقة موبوءة بخصى المستنقعات «الملاية» (دلو، ٣٠٩).
- (١٨) كان اسمه بهبود، وهو من أصل إيراني كما ورد عند ابن الجوزي والمسعودي، لكنه تسمى محمد بن علي، وزعم أنه

عربى. وأدعى العلوية لكسب عطف العلويين، ويرجح أنه تأثر بالتيارات السياسية السائدة فى عصره، وأنه لم يكن علويًا أو من الخوارج، وانجذب الناس البسطاء إلى لوائه لأنه دعا إلى مبادئ تسوية أقرب إلى تماثيل الخوارج. وكان فصيحًا بليغًا، وهو قد حاول محاولات فاشلة لدعوة الناس إلى الثورة فى البحرين والبادية أولاً، ثم إلى البصرة، وهرب إلى بغداد ثم عاد منها ومعه على بن أبان المهلبى، ومحمد بن سلم، وسليم بن جامع، وغلاما يحيى بن عبد الرحمن؛ مشرق وريق. وهؤلاء كانوا مجلس قيادة الثورة، ونزلوا بـ «بئر نخل» من أعمال البصرة، عام ٢٥٥هـ، وشرعوا فى دعوة واستنفار الزنج إلى الثورة (دلو، ٢١١ - ٢١٤).

(١٩) يعد لوى حارديي ثورة الزنج من الحركات التى ارتدت «شكل الحرب الاجتماعية الحق» وهذا صحيح تمامًا، لكن ليس صحيحًا ما يذكره حول أنها «جريت أن تقر نظامًا من النمط الشيوعي» (جاردية، ١٧).

(٢٠) رغم التحالف الذى تم فى عام ٨٧٥م بينهم وبين جيش «يعقوب الصفار» الذى كان يهدد الخلافة فى مشرقها، وكان قد احتل سجستان وخراسان وطبرستان وفارس، وواصل زحفه نحو بغداد، واستولى على راقهرمز، ودخل واسط، وسار إلى دير الماقول بين واسط وبغداد عام ٢٦٢هـ، وفيما بعد أسرعت الخلافة إلى عقد الصلح مع عمرو الصفار الذى خلف أخاه يعقوب عام ٢٦٥ هـ. ومنذ عقد هذا الصلح بدأت كفة الخلافة فى الرجوعان متفرقة لمحاربة الزنج (دلو، ٢١٨).

(٢١) فى مغرب الخلافة، استقل أحمد بن طولون بمصر، وزحف إلى سوريا وأخضعها فى عام ٢٦٤ - ٢٦٥، ولم يعد فى حوزة الخلافة سوى العراق والجزيرة الفراتية والأهواز (دلو، ٢١٩).

(٢٢) نسبة إلى حمدان قرمط، الكاذب الزاعى من إحدى قرى الكوفة، وهو أول من بدأ الحركة فى سواد الكوفة، والذى اتصل به أحد كبار دعاة الإسماعيلية المعروف بحسين الأهوازي (٢٦٤هـ/٨٧٧م) فأدخله الحركة الإسماعيلية، وعهد إليه بالتبشير بها فى تلك المنطقة وتظيم اتباعها، لكن القرامطة أنفسهم لم يكونوا يسمون جماعتهم بهذا الاسم، بل كانوا يسمون أنفسهم: «المؤمنون المنصورون بالله والناصرون لدينه والمصلحون فى الأرض» (مروءة/هامش ١٧). ويوجد من يرجع لفظة «قرموط» مشتقة من «قبلى» هو «قرمطونا» أى التدليس والخبيث أو المكر أو المحتال. أو من «قرمط» وهو بنفس المعنى. لذا يتبنى أصحاب هذا التفسير أن التسمية القرمطية موجودة قبل حمدان بن الأشعث، وقد أطلقها أهل دمشق على كل من يعتنق الأفكار الإسماعيلية، ويرى من يتبنى ذلك أن هذه التسمية لم يأخذها الإسماعيليون لأنفسهم بل أطلقها عليهم أعداؤهم لما ظهر من بطولتهم وتهديدهم (تامر، ٧٦ - ٧٧).

(٢٣) يدافع عارف تارمر عن الثورة القرمطية دفاعاً مجيداً، ولا مشكلة فى ذلك الدفاع فهو تستحقه، ولكنه يسبغ عليها الأوصاف بدون ترو أو تدقيق، مما يوقعه فى تناقضات لا مخرج منها، فمثلاً يصف الثورة «القرمطية» بأنها قامت على دعائم «الاشتراكية الثورية الصحيحة»، ويصف الإسماعيلية بأنها «حركة عالية شاملة»، ثم يعود بعد ذلك بسطور قليلة ليخبرنا بأن الإسماعيليين (ومن ثم القرامطة) هم من أنجب تلاميذ الفلسفة اليونانية، و«الإشراكية اليونانية» التى يزخر بها كتاب «جمهورية أفلاطون»، بل نجده يتحدث عن «النظام الراسمالي» (الذى كان قائماً آنذاك، فى القرن الثالث للهجرة!) (تامر، ٧٩ - ٨٦).

(٢٤) زحف أبو طاهر الجنابى، بأمر المهدي، إلى الحجاز، ودخل مكة وأوقع بأهلها عند اجتماع الموسم، واقتلع الحجر الأسود، وأبواب الكعبة، وأخذ جميع ما كان بها من الحلى الثمينة والتحف القديمة، ونقلها إلى عاصمة بلاده. وأعاد القرامطة الحجر الأسود إلى مكة عام ٣٢٩هـ/٩٥٠م، وقالوا أخذناه بأمر وأعدناه بأمر، يقصدون أخذوه بأمر محمد بن عبيد الله المهدي، وأعادوه بأمر المنصور بالله أحد الخلفاء الفاطميين، وباحتلال الحجاز بعد اليمامة وعمان أصبحت الجزيرة العربية كلها ضمن إطار الدولة القرمطية، لقد كان الاعتداء على المقدسات الإسلامية وقتل الحجاج الأمنين وسلب أموالهم عملاً سياسياً خاطئاً للقيادة القرمطية الإسلامية أى كانت مسوغاته وتفسيراته. (دلو، ٢٤١ - ٢٤٢).

(٢٥) كانت العلاقات بين القرامطة والفاطميين ودية فى فترة أولى، وعدائية فى فترة ثانية، ساعد القرامطة الحركة الفاطمية بالمال والرجال، وأظهروا لهم الطاعة والمحبة، فهم قد اعتقدوا أن مؤسس الدولة الفاطمية عبيد الله «إمام الزمان» و«المهدي» ينتظر الذى سيدك دولة الظلم والجور ويقم دولة العدل والمساواة، وتدرجياً تكشف للقرامطة، بعدما شاهدوا عينه وأعمال الفاطميين فى الشام ومصر، أن مؤسس الدولة الفاطمية لا صلة بينه وبين الإمام السابع إسماعيل بن جعفر، وأنه خدعهم، واستخدمهم وسيلة لتحقيق أهدافه، ومن ثم بدأ العداء والحرب بينهما، فعندما استولى الفاطميون على مصر عام ٩٦٩م وقطعوا الإتاوة السنوية التى كان يدفعها الأخشيديون (ثلثمائة ألف دينار)، وأرسلوا حملة لاحتلال فلسطين وسوريا، انقلب القرامطة على الفاطميين، وتحرك الجيش القرمطى إلى الشام، واحتل دمشق عام ٣٦٠هـ، وقتل واليها القائد الفاطمى جعفر بن ملاح، وواصلوا زحفهم فاستولوا على الرملة وحاصروا يافا، ثم افتتحوا الأراضى المصرية، وغزوا شمال الدلتا، ودار القتال مع الفاطميين قرب عين شمس، وفى عام ٣٦١هـ عسكر الجيش القرمطى عند عين شمس، واحتدم القتال على أسوار القاهرة، ودارت معارك طاحنة، ولكن الجيش القرمطى تراجع عائداً إلى البحرين لقمع مؤامرة سابور الذى انقض على السلطة فى الإحساء، أثناء غياب المجلس العقداى والجيش. واستطاع الجيش قمع محاولة سابور وتم قتله، وتكرر زحف القرامطة إلى مصر فى عام ٣٦٢هـ/٧٤م، ودخلوا

الدلتا، وعسكروا في بليس، ووصلت كتيبة منها إلى الصعيد، ونزلت في نواحي أسيوط، واخيم، ووقعت معركة جديدة في عين شمس. وكانت الأيام الأولى انتصاراً للقرامطة واضطر القرامطة إلى الانسحاب مرة أخرى بسبب هجوم الجيوش البويهية على البحرين واحتلالهم الإحصاء، وعادوا وحاربوا البويهيين وانتصروا عليهم (دلو، ٢٤٤ - ٢٤٦). مما سبق يمكن تفسير وصول العلاقة بين القرامطة والفاطميين إلى الصراع المسلح بالأسباب المادية (اقتصادية وعسكرية وسياسية)، التي ترتدى أردية دينية، وهو ما توقف عنده دلو، فهو صراع على النفوذ التجاري والإتاوات والضرائب والقوة الإقليمية. (٢٦) رحالة إيراني زار البحرين القرمطية عام ٤٤٣هـ/١٠٥٢م، وأقام بها حوالي نصف سنة، وكتب عنهم. (٢٧) يذكر ابن حوقل أنهم من العبيد الزنوج والأحباش (حويه/١٢٧)، وابن حوقل زار البحرين في القرن الرابع الهجري، وأقام أشهر عديدة ودرس نظام القرامطة عن كتب، وسجل ما يخالف اتهامات بعض المؤرخين (دلو، ٢٥٩). (٢٨) دينار واحد عن كل حاج، وقيل ضريبة على كل جمل خمسة دنانير، والجمل المحمل سبعة دنانير، كما ورد عند ابن الجوزي والمغريزي (دلو، ٢٥٦).

المراجع

- ١- أحمد أمين، فحجر الإسلام، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٦
- ٢- أحمد صادق سعد، في ضوء النمط الأسوي للإنتاج: تاريخ المصير الاجتماعي- الاقتصادي، بيروت، دار ابن خلدون ط١ ١٩٩٧
- ٣- أحمد صادق سعد، دراسات في المفاهيم الاقتصادية لدى المفكرين الإسلاميين: كتاب الخراج لأبي يوسف، بيروت، دار الفارابي ودار الثقافة الجديدة ١٩٩٨
- ٤- آرثر سمديف، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٨٧
- ٥- برنارد لويس، أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية، ترجمة حكمة تلحوق، بيروت، دار الحداثة، ط١، ١٩٨٠
- ٦- بول شاكوف (تحرير)، دراسات في تاريخ الثقافة: القرون ٥-١٥، ترجمة أيمن أبو شعر، موسكو، دار التقدم، ١٩٩٨
- ٧- برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي، بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٥
- ٨- ثروت أنيس الأسيوطي، الإسلام والملكية، طرابلس، ليبيا، منشورات الكتاب والتوزيع والإعلان والم طابع، ط٢، ١٩٨٢
- ٩- حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، حقوق الإنسان ٢، ط٤، ١٩٨١
- ١٠- راشد البراوي، في الاقتصاد الإسلامي، القاهرة، سلسلة كتاب الحرية، دار الحرية، أغسطس ١٩٨٦
- ١١- سيدة إسماعيل كاشف، مصر في عصر الولاة: من الفتح الإسلامي إلى قيام الدولة الطولونية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٨
- ١٢- سيدة إسماعيل كاشف، مصر في فجر الإسلام: من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤
- ١٣- عارف تامر، القرامطة: أصلهم- نشأتهم- تاريخهم- حروبيهم، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٨٩
- ١٤- محمد أركون ولوي غاردي، الإسلام: الأمس والقد، ترجمة علي المقلد، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٣
- ١٥- محمد رجب النجار، حكايات الشطار والعياريين في المجتمع العربي، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، سبتمبر ١٩٨١
- ١٦- مكسيم رود نسون، الإسلام والرأسمالية، ترجمة نزيه الحكيم، بيروت، دار الطليعة، ط٤، ١٩٨٢
- ١٧- ميكال يان دي خويه، القرامطة، ترجمة وتحقيق حسني زينة، بيروت، دار ابن خلدون، ١٩٨٦

الفصل الرابع

على مبروك

الزحمة الإنسانية في سياق تطور الثقافة العربية

خلاصة تمهيدية

لكي يتحقق الإنسان في العالم العربي الإسلامي تحديداً، يجب أن يعاد إنتاج الوحي في التاريخ، عن طريق تأويله المتجدد بتجدد شروط الحياة. ولكي يصبح التأويل فعالاً يجب أن ينبع من الوحي ذاته، وأن يتم في إطار معرفي بعيداً عن المصالح السياسية، وأهم مسألة يتحقق فيها هذا التأويل هي مسألة الإمامة أي الدولة بكل ما تتضمنه من أسس تنبني عليها الهياكل والأبنية السياسية والاجتماعية. وهذه العملية لم تتم في التاريخ الثقافي الإسلامي، فبنية الثقافة المهيمنة ذاتها كانت بنية-معرفية-استبدادية، لم تنج منها حتى التيارات المعارضة التي انسزيت إليها آلياتها. ذلك أن الثقافة العربية إنما نشأت من السياسية وطبيعتها السلطوية. وتحول المبدأ المؤسس إلى مبدأ خارجي بعد أن كان أو كان من المفروض أن يكون- باطنياً.

ومن هنا ضرورة، أن نستعيد، عن طريق التأويل، تأويل الوحي، مبدأ باطنياً يحقق بعث الحياة الثقافية من جديد في عالمنا العربي المعاصر، ويمنحها طابعاً إنسانياً.

إذ يستحيل الحديث عن أية حقوق للإنسان في إطار خطاب لإنتاج التسلط يسكننا ويمارس فاعليته في وعينا.

وعلى ذلك يقتضي الأمر، بداية، تحرراً من هيمنة مثل ذلك الخطاب، عن طريق تفكيكه وخلخلته وتعرية آلياته وكسر طوق قداسته برده - ابستمولوجيا- إلى التاريخ الذي أنتجه والأيديولوجيا التي وجهته.

المحرر

تمهيد

على مدى القرنين، بين الدخول الأول للعرب إلى العالم الحديث عند مطلع القرن الماضي، ووقوفهم الراهن على أعتاب مايتصورونه نظاماً عالمياً جديداً، فإنهم لم يتوقفوا أبداً عن السؤال: لماذا تخلف المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟^(١).

وعلى تباين الرؤى واختلاف المرجعيات، فإنه يبدو وكأن ثمة إتفاقاً بينهم على اعتبار تفوق الغرب (أو البلاد الأوروبية التي تعرفوا عليها) راجعاً أساساً إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية، والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على «الاستبداد». إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحى العربى والإسلامى عموماً سواء ذلك الذى قام باسم السلفية، أو ذلك الذى أراد أن يكون ليبرالياً. هنا يلتقى لطفى السيد مع علال الفاسى، كما يلتقى محمد عبده مع خير الدين التونسي^(٢). وإذا تحددت الجواب، هكذا، على سؤال النهضة بأن الاستبداد هو أصل التخلف وجذره، وأن نقيضه الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، هو، فى المقابل، أصل النهضة، فإن شرط النهضة، عند هؤلاء المفكرين، كان لابد أن يتحدد بتجاوز الاستبداد لاغير^(٣).

وهكذا كان لابد أن يتحول سؤال النهضة إلى سؤال السياسة: «كيف السبيل إلى تجاوز الاستبداد؟». واللافت أن الإجابة على «سؤال السياسة» قد تحددت بطريقة الإجابة على «سؤال النهضة». فإذا كان الوعى قد أدرك جذر تخلفه فى الاستبداد، بسيادة نقيضة (الاستبداد) فى أوروبا أصل النهضة ونموذج التقدم، فإنه، هنا، قد راح يربط بين لاستبداد أوروبا وبين «مالها من التنظيمات السياسية المؤسسة على العدل، ومعرفتها وإحترامها من رجالها المباشرين لها»^(٤). ومنذئذ والخطاب العربى لايعرف إلا مجرد السعى إلى إستعارة ونقل هذه التنظيمات، وبما يجرى تداوله فى فضائها من مفردات الدستور والديمقراطية وحقوق الإنسان وغيرها، وذلك عبر المماثلة بينهما، وبين مايراه موازيا لهما فى هياكله التراثية القديمة، ساعياً بذلك إلى إزالة شبهة تناقضهما مع الشرع... وهكذا دون أن يشغله الوعى بالسياق المعرفى الخاص الذى تبلورت وإكتملت هذه التنظيمات والمفاهيم فى إطاره، فراح لذلك يستعير مفاهيم إنتهت إلى الإنقصال فى مجالها الأصيل عن دلالتها الدينية بواسطة مفاهيمه التى لم تزل لصيقة بدلالاتها الدينية، ومن هنا عجزه وشقاء وعيه.

والمهم أن العالم العربى قد شهد منذ أواخر القرن الماضى - وبسبب هذا الإنشغال بالدستور والتنظيمات - تجارب جزئية وبرلمانية متفاوتة القيمة والتأثير، لكنها - وخصوصاً بعد العجز عن إنجاز الإستقلال، وتفاقم حدة الوضع الإجتماعى - سرعان ما إنحسرت تماماً عند الخمسينيات، حيث شهد العالم العربى موجة من الانقلابات العسكرية كتبت النهاية الحزينة لهذه التجارب، وأعلنت عودة الاستبداد صريحاً، لايكذب، رغم أن البعض قد راح يرخفه بأنه قد عاد مستتيراً وعادلاً هذه المرة. لقد بدا إذن أن التنظيمات ليس فيها الإبراء من الاستبداد^(٥).

وبإزاء هذا الإخفاق الشامل، فإن البعض قد مضى يتأمل فى مدى ملائمة الوضع الإجتماعى السائد، أو حتى طبيعة الدولة العربية الراهنة، لبناء الديمقراطية الحققة. وهكذا فإن ثمة من صار - قياساً على كون الديمقراطية الأوروبية قد إكتملت نضجها بتبلور الطبقة الوسطى ونمو وعيها - إلى أن مأزق الديمقراطية فى العالم العربى يرتبط بضعف الطبقة الوسطى وهشاشة وعيها وهلاميتها، ومن هنا ضرورة «أن تساعد هذا الرجل، رجل الطبقة المتوسطة، على أن يغرس فى بلادنا هذه الشجرة... شجرة الديمقراطية»^(٦). وثمة أيضاً من راح يرى عوائق الديمقراطية فى طبيعة الدولة العربية التابعة التى «لاستطيع - مع ضعف أو إنعدام تنمية مبنية على تنظيم وتطوير الإنتاج والتحكم فى فائض القيمة الذى يصب أغلبه فى الخارج - أن تقى بوعدها لمواطنيها، وأن توفر الخدمات وتتكفل بالاحتياجات المتزايدة بتزايد

السكان الذى هو ظاهرة العالم الثالث. وهكذا يشتد ضغط المجتمع بمشاكله المتفاقمة عليها، فتقاومه بقمع متزايد، وباعتماد أكثر على الخارج فى طلب المساعدة والحماية، وهذه الوضعية هى من العوائق الموضوعية لقيام نظام ديمقراطى»^(٧)

وبالرغم من قيمة هذه التحليلات وجديتها، فإن أحداً لم يتجاوز، فى بحثه عن سبيل لتخطى الإستبداد، السياسة إلى ماورائها، وأعنى إلى الثقافة بما هى خطاب يؤسس لكل ممارسة، حتى السياسى منها. وإلحق أن ظروف الإخفاق الراهن - فى المسألة الديمقراطية وغيرها - تقتضى الحفر فيما وراء كل ممارسة عن جملة المفاهيم والتصورات المعرفية المؤسسة لها فى العمق، والتي تفعل فعلها، غالباً على نحو غير مشعور أو موحى به. فدون هذا الحفر ستبقى الشروط المنتجة للإخفاق قائمة، فى العمق، بلا أى تجاوز. ومن هنا ضرورة البحث عما يؤسس لغياب كل ماهو إنسانى وديمقراطى من عالمنا، فى بنية الثقافة السائدة، وليس فى مجرد الشرط الاجتماعى والسياسى، على أهميتهما... ولعل ذلك، لغيره هو القصد هنا.

-١-

إذا كان لابد للحضارة: أى حضارة - من فكرة تقوم عليها^(٨)، فإن الوحى بلاشك هو الفكرة التى قامت عليها الحضارة الإسلامية، وإلى حد أنه «لو لم يكن هناك قرآن (أو وحي) لما قام التراث القديم ولما نشأت الحضارة الإسلامية»^(٩). وإذا قد يصار - هكذا - إلى أن «الوحى» قد تنزل من مصدر مفارق، وعلى نحو يبدو معه أدنى إلى الفكرة المفروضة من الخارج، والتي يستحيل أن تكون مؤسسة لأى حضارة، فإنه يلزم التأكيد على أن كون «الوحى» من مصدر مفارق، لا يحيل بالضرورة إلى أنه، هو نفسه من طبيعة مفارقة. إذ الحق أن تحليلاً للسياقات التى تشكل فيها، يتكشف عن أنه قد تشكل فى التاريخ وبالتاريخ ومن أجل التاريخ، الأمر الذى يعنى أنه ليس أبداً مجرد مبدأ قسرى مفروض على الحضارة من الخارج، بسبب طبيعته المفارقة، بقدر ما هو المبدأ الباطنى المعبر عن روحها الذاتى، وذلك بصرف النظر عن مصدره «المفارق»، والذي يلزم عن تصور فعله ضمن سياق لاتاريخى نقض مبدأ الوحى ذاته، لأنه أبداً فعل «فى التاريخ، لا خارجه.

والحق أنه يستحيل، رغم المصدر المفارق، تصور مضمون الوحى نفسه من طبيعة مفارقة، لأن من طبيعة «المفارق» أنه المكتمل والمتطابق مع ذاته على نحو مطلق، ولذلك فإنه لا ينطوى على أى نزوع نحو مفارقة ذاته، ولا يعرف إلا مجرد التوحد معها. أنه هوية باطنية مغلقة لا ترتبط إلا بنفسها، ويحيل اكتمالها وتطابقها مع ذاتها إلى ذلك الضرب من الوجود فى ذاته *etre - en soi*، الذى تصوره سارتر «وجوداً مصمماً بالنسبة إلى نفسه، دون أن يكون فيه داخل يمكن أن يجعله فى مقابل خارج على صورة شعور أو حكم أو قانون (يعنى وجود يتحقق فى الخارج، وليس فى هذا الوجود سر يمكن أن يفضنه التاريخ، وهو وجود متكامل، جوانية لا يمكنها أن تتحقق، وتأكيد لا يمكنه أن يتأكد، ونشاط لا يمكنه أن يفعل، إنه ما هو عليه، ولاشئ أكثر من ذلك»^(١٠)... إنه - والحال كذلك - لاشئ أكثر من كونه مجرد هوية مصممة يستحيل إلا تصورها خلواً من أى حياة وليس من شك فى أن ذلك يعنى أن تصور الوحى هوية مكتملة ومتطابقة مع ذاتها، إنما يؤول إلى جموده ومواته^(١١)، حيث يغدو الإكتمال والتطابق مع الذات - حسب هذا الضرب من منطق الهوية - مجرد واقعة أولى يستحيل معها أى تطور أو تجاوز، وذلك فيما تحيل حياة الوحى (وحتى ثراءه) إلى تصور اكتماله وتطابقه مع ذاته، واقعة نهائية تتبلور عبر ضروب من التحقق فى أشكال وجود وخبرات تاريخية تخضع للتجاوز الدائم أبداً.

والحق أنه لاشئ أكثر من تصور الوحى مجرد هوية لا ترتبط إلا بنفسها يجعله الأكثر فقراً وخواءً، لأن كون الفكرة - أى فكرة - لا ترتبط إلا بنفسها، إنما يحيل إلى أنها لاتعرف شيئاً إلا أن تكتفى بمجرد تكرار نفسها، وبحيث يستحيل وجودها كله إلى ضرب من التكرار الملل والفارغ الذى لا ينتهى. وليس من شك فى

أن الفكرة، ضمن هذا التكرار، لاتملك الإغتناء بشيء خارجها، ناهيك عن أن تغنيه بالطبع. وإذا العالم في الخارج، يفتنى بأشكال الوجود والخبرات الجديدة التي ينبثق عنها دوماً، بحسب طبيعته، فيما يكون التكرار الفارغ، هو قاتنون حياة الفكرة، فإن ذلك يحيل إلى أن هذه الحياة (إذا صح أنها كذلك) لاتنبثق إلا عن الخواء والإفقار المتزايد.

ومن دون شك فإنه لاشئ يمنع الفكرة من تكرار نفسها إلا أن تقارن إلى الارتباط بشئ خارج ذاتها في العالم. وهكذا فإن حياة الفكرة في ثرائها، إنما يدفعانها إلى التخارج في العالم والارتباط بأشكال وجود وصور حياة مباينة لها. وبالطبع فإن هذا التخارج هو ما يجعل من «الإختلاف». وليس مجرد الهوية الصورية. أحد عناصر علاقة الفكرة بذاتها^(١٢)، لأنها - حسب هذا الضرب من الإختلاف - تتخارج من ذاتها، لالتقرب عنها أبداً، بل تعود إليها أكثر وعياً بحدود وجودها وثراء إمكاناته، وبآفاق تطورها. ومن هنا ضرورة هذا الجهد الخلاق الذي يتكشف عبره الوحي عن ضروب من التمين يتخارج فيها من ذاته، ليحققها في العالم في شكل إبداعات نظرية وثقافية وممارسات تاريخية، لا يمكن أن تكون تكراراً، بل استيعاباً، لماهيته الخاصة وارتفاعاً بها إلى آفاق أكثر رحابة، وبما يجعل الوحي يجد فيها ثراء حياته الحق.

ولعل من قبيل المفارقة، حقاً، أن تصور الوحي موضوعاً للتكرار، إنما يؤول إلى تكريس تناهيه وجزئيته، وذلك من حيث يستحيل التكرار - أي تكرار - إلا في إطار تصور للمعنى في الوحي هو «معطى نهائي»، وليس كلية» لاتتأهي صيرورة إكتمالها أبداً. وهذا التصور للمعنى يكون مجرد «معطى نهائي»، وليس «تكويناً مفتوحاً» إنما يؤول إلى ضرورة تصوره على نحو يكون فيه محدداً وجزئياً. وهكذا فإنه فيما يقصد تصور الوحي هوية مغلقة لاتقبل إلا التكرار إلى تأكيد شموله و كليته، فإنه ينتهي حقاً إلى تكريس تناهيه وجزئيته^(١٣). ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان التكرار يتأسس على الإنتزاع الكامل للفكرة من سياقها (التاريخي والمعرفي) الخاص، فإنه يؤول بذلك إلى اعتسافها واختزالها والعجز المطلق عن ادراكها وفهمها حقاً، وتلك سمات الوعي المكرر الذي لايعرف كيف يتجاوز، لامجرد جزئيته، بل وجزئية موضوعه، وهو الأهم.

وإذاً فإنه يستحيل، تبعاً لذلك كله، أن يحتفظ الوحي بماهيته الخاصة، أو صورته التي تنزل بها في لحظة ما، ويبقى مع ذلك حياً أو كلياً، بل إن ذلك يدخله دائرة الإضمحلال والجمود، حيث الماهية بمجرد لها لاتنطوي على غير الخواء والتأهي، الذي لايمكن تبديده إلا عبر الإغناء التاريخي لها بشتى ضروب الخبرة والتطور والوعي.

والحق أنه يلزم التقوية هنا، بأنه إذا كان ثمة من يخشى تصور الوحي «هوية تفتنى بشيء خارجها»، فإن ثمة من راح يرى، وأعنى «ابن عربي»، أن الذات الإلهية نفسها تخضع لنفس مبدأ التخارج والتعلق بشيء خارجها. فإنه «لما شاء الحق سبحانه، من حيث أسماؤه الحسنى التي لايلغها الإحصاء، أن يرى أعيانها (بظهورها الذي يقتضى وجود العالم مع ما فيه حتى الإنسان). وإن شئت قلت أن يرى عينه (لأن أعيانها عينه - وهو ما يحيل إلى علاقة الهوية بين الحق وبين هذه الأعيان - الموجودات)، في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه (أي أن يرى «الحق» عينه في كون جامع ويظهر بذلك الكون سره، أي وجوده الخفى إليه)، فإن رؤية الشئ نفسه بنفسه، هي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة (فإن بين الرؤيتين فرقاً بيئاً، وليست الرؤية الأولى «أعنى رؤية الحق نفسه بنفسه» مثل الثانية «أي رؤية الحق نفسه في أمر آخر»، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولاتجليه له)^(١٤)، وهو مايعنى أن الإختلاف والتباين يظهر للحق من ذاته مالم يكن ليظهر من دونه أبداً.

ولعل هذا الظهور لجوانب من ذات «الحق» لم تكن لتظهر له (هو نفسه) من غير وجود «الخلق» يتجلى، على نحو لافت، من خلال قراءة للحديث القدسي، الذي أولاه «ابن عربي» إهتماماً كبيراً، «كنت كنزاً

مخفياً، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق، فيه عرفوني (أو عُرِفْتُ)". إذ يبدو أن الحق لم يكن مخفياً عن غيره فقط، بل عن ذاته أيضاً، لأن آخراً أو غيراً لم يكن هناك آنئذ، ليكون الحق مخفياً عنه. ولهذا فإنه الخفاء عن ذات أدركت - من الأزل - ضرورة «الآخريّة» لبيان حضورها الخلاق، وليس الخفاء عن آخر ليس له بعد وجود. وهكذا فلعل الحق لم يُرد فقط أن يُعرف من الآخر، بل لعله أراد، بالأحرى أن يتعرف ذاته الحقّة عبر الآخر، الذي هو في حقيقته هذه الذات بعد أن تخرجت في العالم. وهكذا تتأكد جوهرية التخرج في آخر من أجل التعرف على الذات الحقّة وإكتمال الوعي بها. وإذ صار البعض إلى تعلق هذا المبدأ بالله نفسه، فإن تعلقه بالوحي يكون أولى لامحالة.

-٢-

وإذا كان تخرج الوحي معنى تحققه في أنظمة ثقافية ومؤسسات تاريخية، فإن «التأويل» ينبثق بإعتباره الأداة التي يحقق عبرها الوحي تخرجه في هذه الأنظمة، وتلك المؤسسات، وهو ما يعني أن «التأويل» هو الكيفية التي ينتظم الوحي عبرها العالم ويحكمه. وهنا يلزم التمييز بين حكم الوحي للعالم عبر التأويل، وبين مفهوم الحاكمية المتداول بقوة في الأدبيات السلفية الراهنة. ذلك أن المفهوم الراهن للحاكمية إنما يتكشف فقط عن الحضور المطلق لنص الوحي بمجرده، ودون أي فاعلية للبشر بإزائه (فهماً وتأويلاً)، الأمر الذي يؤول، لامحالة إلى الإهدار الكامل لقدرة الوحي على أن يكون فاعلاً في العالم^(١٥)، وذلك من حيث يبدو المعنى في الوحي، ضمن هذا السياق هو معطى مطلق غير مشروط بأي فاعلية إنسانية أو تاريخية، بينما العالم في جوهره هو تكوين تاريخي لا يقبل الانحصار ضمن حدود أي معطى مطلق. وأما الحضور الفاعل للوحي في العالم، فإنه يستحيل تماماً إلا مع الحضور الخلاق للبشر عبر التأويل بالطبع. إذ التأويل - كفاعلية خلقة - يفترض كون المعنى في الوحي هو تكوين تاريخي، لامعطى مطلق، الأمر الذي يسمح له بالحضور الفاعل في عالم، هو بدوره تكوين تاريخي.

وإذا كان التكوين التاريخي لعالم الإسلام قد راح يتحقق من خلال «الإمامة» التي أخذت - ومنذ وقت مبكر جداً - تمثل الأساس المركزي لكل من الفكرة والممارسة في هذا العالم الآخذ في التبلور، فإن ذلك يكشف عن الإرتباط الجوهرى والعميق بين كل من «التأويل» بإعتباره الأداة التي يتخرج عبرها الوحي في العالم، وبين «الإمامة» بإعتبارها الأداة التي يتكون عبرها هذا العالم نفسه تاريخياً. إذ التخرج النظرى للوحي، عبر التأويل، في ضروب من الإبداع الفكرى والثقافى، يبقى محض تجريد مالم يتمين في ضروب من الممارسة الواقعية (الاجتماعية والسياسية)^(١٦)، وأعنى مالم يتحقق في نظام دولة يحققه ويتحقق به في آن معاً. وبالطبع فإن هذه الدولة تتبلور، لا كمجرد شكل سياسى فقير لتنظيم المجتمع، أو بالأحرى قمعه، وذلك بسبب كونه مفروضاً على المجتمع من خارجه، بل كتحقق للفكرة الحضارية الخاصة بهذا المجتمع^(١٧) وعلى النحو الذى تكون فيه هذه الدولة «أساس ومركز العناصر العينية في حياة المجتمع؛ أعنى أساس ومركز الفن والقانون والأخلاق والدين والعلم»^(١٨)، ولهذا فإنها (أي الدولة حسب هذا التصور) تستحق أن تكون جوهر التاريخ وروحه، وإلى حد يستحيل معه التاريخ تماماً دونها. وإذا كان يبدو، هكذا، أن هذه «الدولة» هي الأصل في التكوين التاريخي للعالم وذلك من حيث يستحيل - وحسب هيجل طبعاً - الحديث عن عالم تاريخي تكون قبلها، فإنه يمكن القول بأن الإمامة بدورها هي الأصل في التكوين التاريخي لعالم الإسلام، وذلك من حيث إرتبط التشكل التاريخي لكل من الفكر والممارسة في الإسلام بإشكالياتها المركزية^(١٩).

وبالطبع فإنها «الإمامة» حين تصبح أساس ومركز العناصر العينية في حياة المجتمع كالأدب واللغة والفقه والأخلاق، حتى العلم وسائر فروع الفكر الدينى^(٢٠)، وأعنى حين تصبح أساساً لكل نشاط فاعل وخلق للذات الإنسانية بإزاء الوحي فهما وتأويلاً وتحقيقاً له في هياكل وأبنية سياسية واجتماعية، وتتجاوز كونها مجرد ممارسة سياسية جذباء، أو حتى تنظيراً فقيراً لها، تمثله بجلاء نصوص الآداب

السلطانية المتأخرة. وإذن فإنها «الإمامة» حين تصبح قرينة التأويل، وصنوه^(٢١)، وهو الاقتران الذي لمح الصحابي الجليل «عمار بن ياسر» من خلف غبار المعارك في «صفيين» حين رأى في الصراع الدائر على الإمامة آنذاك، مجرد قتاع للصراع على التأويل^(٢٢). ثم أكد الاقتران نفسه ابن قتيبة. وهو بصدد «تأويل مختلف الحديث» حين ربط بين «اختلاف الناس على التأويل، وبين تنازع سلطانيين، كل واحد منهما يطلب الأمر ويدعيه لنفسه»^(٢٣). وهكذا تتجاوز الإمامة كونها مجرد سياسة فقط^(٢٤)، وذلك من حيث تبدو السياسة فيها مشروطة بحضور تأويلي ينتظمها، الأمر الذي يعنى أن تجد الدولة، هكذا، ما يؤسسها ثقافياً في مبدأ باطنى خاص (هو الوحي وتأويله)، ومن هنا قوتها وتمكنها. ولعله يلزم التنويه بأن قوة الدولة - ضمن هذا السياق - لا تتأسس على مجرد خضوعها للوحي، وذلك من حيث أن الوحي يمثل عندئذ مبدأ قسرياً يفرض نفسه على الدولة من الخارج، وأعنى أنه يصبح مبدأ خارجياً فقط. وإذ المبدأ الخارجى لا يمكن أن يكون أساس أى وحدة أو تماسك باطنيين، فإن وحدة الدولة وتماسكها يصبحان، هكذا، خارجيين أيضاً، الأمر الذي يكرس، تبعاً لذلك ضعف الدولة وهشاشتها، وليس قوتها وتماسكها^(٢٥). وأما أن يكون الوحي مبدأ باطنياً للدولة، غير مفروض عليها من الخارج، فإنه يعنى أن تكون وحدتها وتماسكها باطنيين أيضاً. ومن هنا، لاشك، قوة الدولة، أعنى من كونها تمثل تجسيداً لمبدأ باطنى خاص (هو الوحي في حالة الدولة الإسلامية التقليدية التي كان لابد أن يتوقف إنتهاؤها وتفككها - تبعاً لذلك - على تحول الوحي بتأثير العجز عن تطويره وإغنائه، إلى مبدأ خارجى يغطى وحدتها الهشة). ومن هنا اختلاف هذه الدولة في طور قوتها، عن الدولة العربية الراهنة، التي واجهت ظروف عجز الدولة التقليدية السابقة عليها، لقرون طويلة، عن تطوير المبدأ الحضارى الذي كانت تقوم عليه، الأمر الذى أحاله إلى مبدأ خارجى يغطى وحدتها الهشة، وهو ما آل بها أخيراً إلى التفكك والإنتهاى^(٢٦)، فاضطرت وريثتها (أعنى الدولة القطرية الراهنة) إلى استعارة مبدأ آخر تقوم عليه، وكان ذلك هو «المبدأ العلمانى» الذى كان قد أثبت فاعلية كبيرة في سياق آخر، ثم إستحالت هذه الفاعلية إلى قوة النار والبارود التي عانى منها الآخرون خارج حدوده. وهكذا فإنه ورغم القيمة القصوى لهذا المبدأ وجدواه في سياقه الخاص، إلا أنه قد إستحال، وبسبب الفرض القسرى له من الخارج على دولة لا تنتمى إليه ثقافياً، إلى مجرد قشرة هشة تخفى ضعف هذه الدولة وهشاشتها، بل وتكشف عن كون وجودها ذاته مرهون بإرادة خارجية محضة^(٢٧)، ومن دون أن يكون تجسيداً لمبدأ باطنى ذاتى، الأمر الذى يكشف بالطبع عن عرضية وجودها ولاجوهريته. وهنا فإنه إذا كان البعض قد أدرك عجز هذه الدولة الراهنة شاملاً، فإندفع يسعى إلى إستعارة المبدأ التراثى القديم الذى أسس لدولة السلف، فإن هذا المبدأ لا يمكن، بالكيفية التي يُستعار بها، أن يمثل أى تجاوز لمأزق الدولة الراهنة، بل لعله يفاقم مأساتها، وذلك من حيث لايمرف، بدوره، إلا مجرد الفرض القسرى للمبدأ السلفى على الدولة من الخارج، الأمر الذى لن يثول إلا إلى دولة هشة غير متماسكة أيضاً. إذ الأمر يقتضى تحويل المبدأ السلفى من مبدأ خارجى يفرض قسراً على تلك الدولة، إلى مبدأ باطنى يخصصها، وهو مايتعذر إلا عبر فعالية تأويلية تغيب عن الوعى السلفى الراهن لسوء الحظ. والحق أن كلا المبدأين (السلفى والعلمانى) في حاجة إلى مقارنة إبداعية، كيما يتحول كل منهما من مبدأ خارجى محض يفرض على الدولة الراهنة من خارجها إلى مبدأ باطنى ذاتى يؤسس لجوهريّة وجودها وفاعليته. ولعل ذلك يكشف عن حقيقة أنه فيما يقوم الجذر الأعظم للإستبداد في هذا الفرض القسرى لمبدأ حضارى على مجتمع أو دولة لا تنتمى إليه ثقافياً، فإن الحضور الإنسانى الفاعل والخلاق، وذلك عبر المقارنة الإبداعية لكلا المبدأين (السلفى والعلمانى)، لكى يستحيل من مبادئ خارجية تقرض قسراً من الخارج إلى مبادئ ذاتية باطنية، هو ما يؤسس - فى المقابل - لعالم أكثر تسامحاً وأقل تسلطية. إذ الحق أن تسلطية الدولة الحديثة فى العالم العربى إنما تستفاد من هذا الجذر الأعظم المنتج لكل إستبداد، وأعنى من الفرض القسرى للمبادئ والأفكار، بدلاً من مقاربتها إبداعياً وإعادة إنتاجها^(٢٨). وإذا كان ذلك أن تجاوز الإستبداد، على صعيد كل من الثقافة والسياسة، إنما يرتبط بحضور فاعل للإنسان مبدعاً

ومنتجاً للمبادئ والأفكار، وليس مجرد مكرر ومستهلك لها، فإن الأمر - لسوء الحظ - قد مضى فيما يتعلق بتطور كل من الثقافة والسياسة، في العالم الإسلامي، على غير هذا النحو.

- ٣ -

لعل الثقافة هي الناتج الذي يحيل عبره الإنسان كل ما لا ينتمي إليه من أشياء العالم وكائناته إلى وجودات تخصه وبناءات تنتمي إلى عالمه، الأمر الذي يعنى أنها الوسط الذي يسعى من خلاله الإنسان إلى انسنة العالم وفرض هيمنته عليه، وجعله وجوداً يخصه ويعنيه. ولهذا فإن كل الأشياء في العالم تتفصل، من خلال الثقافة، عن وجودها المحايد (الطبيعي والزمانى) الذي يفتقر للمعنى، وتستحيل إلى وجود تاريخي مسكون بالمعنى والدلالة يخص الإنسان وينتمي إليه.^(٢٩) وفي كلمة واحدة، فإن الثقافة هي الذات الإنسانية تتخارج في العالم وتفيض من روحها على موجوداته وأشياءه.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن الثقافة - على العموم - هي السعى إلى بناء العالم من منظور إنساني، فإنه يبدو، لسوء الحظ، أن تطور الثقافة الإسلامية قد زاح يمضى، لا في اتجاه تكريس الطابع الإنساني للعالم، بل في اتجاه التكرار لهذا الطابع بالأحرى. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن هذه الثقافة قد ابتدأت تبلورها في سياق حقل، كان قد راح، هو نفسه، يسجل منذ فترة مبكرة تغييباً مطرداً للإنسان وتهميشاً له، وأعنى بذلك حقل السياسة.^(٣٠) ولهذا فإن «أى تحليل (لهذه الثقافة) ولل فكر العربي الإسلامي، سواء كان من منظور بنيوي أو من منظور تاريخاني، سيظل ناقصاً وستكون نتائجه مضللة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا وتحديد مساره ومنعرجاته.. حيث أن اللحظات الحاسمة في تطور الفكر العربي الإسلامي لم يكن يحددها العلم (كالحال في التجريبتين اليونانين والأوروبية الحديثة) وإنما كانت تحددها السياسة»^(٣١).

فمنذ البدء يشهد حقل تبلور الثقافة الإسلامية أن منتجها كانوا صناعاً للسياسة ثم إنتهت بهم إحباطاتهم في هذا الحقل إلى الإنشغال بخطاب الثقافة. ولعل ذلك ما تؤكده حقيقة أن الفرق الإسلامية التي راح يتبلور معها خطاب الثقافة الإسلامية لأول مرة، قد إنتهت إلى هذا المصير بعد حقبة تزيد على القرن كانت تسعى خلالها إلى تغيير العالم من خلال ممارسة السياسة، وآل بها الإخفاق في هذه الممارسة إلى الإنشغال بالتظير في حقل الثقافة. فالملاحظ أن الفرق الأولى عامة قد تبلورت أولاً بوصفها أحزاباً للمعارضة السياسية. وقد اتخذت هذه المعارضة، في البدء، شكلاً عملياً، تمثل في العديد من الثورات التي أضرمها كل من الشيعة والخوارج والمعتزلة ضد السلطة القائمة. وإذ جويت هذه الفرق بالقمع والإبادة العنيفة، فإن ذلك قد اضطرها إلى تبني ميكانيزمات دفاعية ملائمة، تجلت، على نحو خاص، في الإنكفاء على الذات والتحول بالمعارضة من ميدان (السيف) إلى ميدان (القلم). أو من السياسة إلى الثقافة، وهكذا راجحت تصوغ أنساقاً ثقافية وعقائدية مضادة لتلك التي تروج لها السلطة. ولقد كان ذلك هو ما حدث، مثلاً، مع «النشيع» - الذي انبثقت منه كل فرق الإسلام سواء بالمعارضة أو المعاضدة - والذي ظل مدة طويلة عنواناً على حركة سياسية فقط، ولم يتحول إلى نسق نظري مغلق، إلا مع الإمام جعفر الصادق ٤٨ هـ وهشام بن الحكم، وذلك بعد أن عانى النشيع من ضروب القمع السلطوي ماعجز، في صورته الأولى، عن تحمله. والحق أن الأمر نفسه ينطبق على «الاعتزال» وغيره.^(٣٢)

ولسوء الحظ فإنه يبدو أن هذا التحول من السياسة إلى الثقافة قد إتخذ شكل التحول من «الأنثروبولوجي» أو الإنساني إلى «التيولوجي» أو اللاهوتي، أو من العياني، إلى المجرد، وكان ذلك لأن البعض راح يتعالى بالصراع من صراع في (الأرض) مجاله السياسة إلى صراع في (السماء) حقله الثقافة. وبالطبع فإن ذلك كان يعكس جوهر أزمة هذه الثقافة التي راح (الإنساني) يتعرض للتهميش فيها، وذلك فيما تقصد الثقافة، من حيث هي كذلك، إلى ترسيخ حضوره وتكريس فاعليته. وهكذا فإنه إذا كان «ابن خلدون» قد راح يبرر أولوية السياسة على الثقافة، بأن حاجة الدولة، في ابتداء أمرها إلى (القلم) تكون

أدنى من حاجتها إلى (السيف فإنه يبقى أن ترتيبه للعلاقة بينهما ينطوى على تصور «السيف» يصنع أحداثاً ويخلق أوضاعاً، بينما ينشغل (القلم) بتكريسها والحفاظ عليها،^(٣٣) وبالطبع فإنه ليس من سبيل إلى ذلك أفضل من التعالي بجوهر الصراع في العالم من العياني إلى المجرد.

والغريب حقاً أن خطابات المعارضة داخل هذه الثقافة لم تفلح في كسر هيمنة الخطاب السائد وتقويض سلطوته، بقدر ما راحت تتماهى، غير واعية فيما يبدو مع سعيه إلى التعالي من الأنثروبولوجي إلى الشيولوجي. ولعل ذلك يرتبط بحقيقة أن الخطاب السائد لم يسلك بحياد تجاه تلك الخطابات المضادة، بل مارس عليها ضغوطاً وانزياحات كانت شديدة الفعالية، لأنها راحت تجد ما يدعمها في سياق معرفي يتضمن سيادة نمط من التفكير «النقلي» من جهة^(٣٤)، وفي شرط تاريخي واجتماعي يتجاوب مع هذا النمط التفكيرى من جهة أخرى^(٣٥). وهكذا راحت هذه الخطابات النقدية تعاني حصاراً جعلها تندفع - ولو على نحو غير واعي - إلى تبني بعض آليات الخطاب السائد. وهنا يُشار، على سبيل المثال، إلى أنه إذا كان الإعتزال قد بنى على أولوية «العياني» على «المجرد»، الأمر الذي يتجلى في أسبقية «العدل». وهو المبحث المعنى الخاص بالإنسان على «التوحيد». وهو المبحث المجرد الخاص باله. وكان ذلك هو مصدر جذريته في مواجهة الخطاب السائد في الثقافة، الذي إنبنى، في المقابل، على أولوية المجرد على العياني أو التوحيد على العدل (وهذا بالطبع إذا كان ثمة وجود للعدل أصلاً)، فإن أمر الاعتزال لم يقف عند مجرد إنسراب هذه النقيضة إليه، وبحيث راح، ومع القاضي عبد الجبار بالذات^(٣٦). ينبئ حسب هذه الأولوية للتوحيد على العدل، بل أن ثمة من سيأتي بعد القاضي (وأعني تلميذه النيسابوري) قاصراً كتابته على التوحيد فقط، من دون العدل، الأمر الذي يعنى أن الاعتزال أخيراً قد راح يتبنى، على نحو نهائي طبقاً لأليات الخطاب النقيض. والحق أن الأمر يتجاوز الاعتزال إلى غيره من الخطابات المناوئة للخطاب السائد داخل الثقافة الإسلامية، والتي تتجلى مأساتها الحققة في كونها لم تقف فقط عند حدود العجز عن كسر هيمنة هذا الخطاب السائد وتجاوزه بل لعلها راحت تدعمه وتدور في فلكه، حيث راحت الآليات المنتجة لهذا الخطاب السائد ونظامه تتسرب إليها فتشكلها حسب نظامه، وتخضعها لهيمنتها وتوجيهه. فبدت هذه الخطابات مناوئة للخطاب السائد عند السطح، ومكرسة له في العمق^(٣٧).

وإذا كان يبدو، هكذا، أن التطور داخل الثقافة بأسرها قد راح يمضى في اتجاه تهميش الإنسان وسلب فاعليته وذلك من حيث لم تفلح حتى الخطابات المعارضة في تقويض هذا الاتجاه، بل إنها راحت تخضع لهيمنتها وتوجيهه كما سبق القول - فإنه يلزم التأكيد على أن التطور على هذا النحو، في حقل الثقافة (هذا إذا صح أنه تطور بالفعل) كان يعكس الاتجاه المتزايد نحو تهميش فاعلية الإنسان ومسؤوليته في مجال السياسة. إذ الحق أن الممارسة السياسية الإسلامية تشهد، منذ الفتنة، إبتعاداً دائماً عن المبدأ، الذي حافظت عليه «الخلافة» ضمن حدود ما، وأعني به مبدأ مشاركة «المحكومين» في الفعل السياسى^(٣٨)، وذلك في اتجاه تركيز هذا الفعل بكامله في شخص الحاكم فقط.

وإذا كانت نقطة في هذا الاتجاه السياسى تنطلق من «عثمان» الذي راح ينظر للخلافة بوصفها قميصاً قمّصه الله إياه، ولادخل للناس في الأمر، فإن خلفاءه وورثته من الأمويين قد تبنوا هذه السياسة على نحو كامل، وإن بكيفية مراوغة تناسب دهاء معاوية مؤسس هذه السياسة^(٣٩). ولقد كان ذلك ماصار إليه أحد معارضيه من المعتزلة الأوائل، حين اتجه بخطابه إلى «الحسن البصرى» المعارض الأكبر للأمويين، شاكياً «أن هؤلاء الملوك (يتحدث هكذا عن «ملوك» لا «خلفاء» أو «أمراء المؤمنين») يسفكون دماء المسلمين، ويأكلون أموالهم، ويقولون إنما أعمالنا تجرى على قدر الله»، فكشف بذلك عن جوهر سياستهم التي دارت حول نفي القدرة والفاعلية عن الإنسان (محكوماً)، ونفي المسؤولية عنه (حاكماً). ولهذا فإنه لن يكون غريباً أن يمضى أحد معارضيه من المعتزلة المتأخرين هذه المرة، إلى أن «الجبر عقيدة أموية»^(٤٠). وهنا يلزم التأكيد على حقيقة أنه رغم كون النص يخاليل بأن الجبر المقصود هو الجبر الدينى، فإن أحداث التاريخ وشواهده، لتكشف على نحو لاخفاء فيه - عن أنه كان، في العمق، جبراً سياسياً، وذلك من حيث

راح يوفر الأساس الإيديولوجي لسلطة تسعى إلى تغييب الحضور الإنساني بالكلية، لافى مواجهة الله حسب مخيلة «الجبر الديني»، بل فى مواجهة الحكام الذين لم يجدوا ما هو أفضل من (الله) يخفون وراء جملة ممارساتهم الباطشة والإنسانية.

وإذ الأمر، هنا، يتعلق بالسياسة التاريخية كما مورست بالفعل، وليس بالسياسة النظرية كما كُتِب عنها، فإنه يبدو أن الأمر فى السياسة النظرية قد مضى، رغم طابعها المثالى والوعظى، فى اتجاه تبرير ضروب من السلطة تستمد أساسها من مجرد الفلية أو الشوكة، وليس من رضا المحكومين وإرادتهم الحرة، وهكذا فإن الأمر فى السياسة لم يتطور أبداً إلى الأفضل، بل لعله راح يتحدر إلى الأسوأ، لا فى مجال الممارسة فقط، بل وفى حقل الخطاب أيضاً. ولسوء الحظ فإنه يبدو أن المعارضين فى حقل السياسة لم يكونوا أفضل حالاً من الناقدين فى خطاب الثقافة، وذلك من حيث لم يقفوا فقط عند حدود العجز عن طرح ما يتجاوز السياسة القائمة، بل ولأنهم راحوا كذلك يكرسون تلك السياسة حين مضوا يمارسون حسب قواعد نظامها.

وهنا يُشار، على سبيل المثال كذلك، إلى أنه إذا كان قد بدا للشيعة، أن خلافة الإمام على، وآل البيت عموماً، غير مرغوبة أو مستحبة من البشر، فإنهم قد أنهتوا من ذلك إلى أن (إرادة الأرض) تعارض خلافة لم يشكوا لحظة واحدة فى أنها المؤهلة وحدها لتحقيق (إرادة السماء)، ولهذا فإنهم قد انشغلوا بالبحث عن إرادة أعلى تستند إليها الإمامة مطلقاً. حتى لقد مضوا إلى أنه «ليس للناس أن يتحكموا فيمن يعينه الله هادياً ومرشداً لعامة البشر، كما ليس لهم حق تعيينه أو ترشيحه أو انتخابه، لأن الشخص الذى له من نفسه القدسية استعداداً لتحمل أعباء (الإمامة) العامة، وهداية البشر قاطبة، يجب ألا يُعرف إلا بتعريف الله ولا يُعين إلا بتعيينه... فالإمامة كالنبوة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى»⁽¹⁾. وهكذا صارت الإمامة شأننا من شؤون السماء التى لا تدخل للبشر فيها مطلقاً.

ولو أن الظرف التاريخي كان يسمح للشيعة بأكثر من ذلك، لأدركوا أن ما بلغوه لم يكن حلاً يتجاوز مأزق السياسة القائمة، بقدر ما كان يمثل تحولاً من نمط سياسى ينبئ على هيمنة «ارستقراطية» ذات مضمون (قبلى)، إلى آخر ينبئ على سيادة «ارستقراطية» ذات مضمون (دينى). وإذا انحصرت الارستقراطية الأولى فى الاجنحة المتميزة اجتماعياً واقتصادياً من قريش، فإن الأخرى قد انحصرت فى جناحها المتميز دينياً، وأعنى آل البيت خاصة. وهكذا قدم الشيعة تجاوزاً مقبولاً لمأزق ما كان ليتسنى تجاوزه إلا عبر المزيد من (الأسنة) والتسييس الديمقراطى، وليس الارستقراطى. لقد كان، إذن، تحولاً، وليس تجاوزاً. إذ التجاوز الحق كان يمكن أن يتحقق، لا باستمارة مضمون مغاير للنمط السياسى السائد نفسه، بل بتفجير هذا النمط شكلاً ومضموناً، والبحث عن شكل ومضمون جديدين، لعله كان يمكن بلوغهما لو تأمل الذهن المغزى الحق لتولى ابن أبى طالب للخلافة، الذى تحقق بإرادة حرة ذات مضمون اجتماعى لافى، حيث مارسها أولئك الذين أسماهم معاوية (الأوباش والحمقى والغوغاء). وبالرغم من أن هذا التحول قد أمد النسق الشعبى بقدرة هائلة على الصمود والمقاومة، وذلك من حيث أحال الموت فى سبيل الإمامة إلى ضرب من الإستشهاد لأجلها، فإنه راح يمثل مأزقاً لذات النسق أيضاً، وذلك من حيث آل، فى خطاب الثقافة، إلى نفى فاعلية الإنسان وتهميشه على نحو يكاد أن يكون تاماً، حين انتهى إلى تصور التاريخ فضاء (انتظار لعودة الإمام الذى غاب (أعنى المهدي)، ليملا الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلاماً. وهكذا فإن قصد التاريخ وغايته لا يتحققان، حسب هذه الفكرة المهدوية، كنتاج لفاعلية الإنسان (وعيا وممارسة) فى مواجهة عالمه وبفضله، وهى مواجهة يضع فيها العالم عقباته المتنوعة أمام الإنسان الذى يتجاوزها، بالطبع، عبر المزيد من الوعى والعقل الخلاق، محققاً عبر هذا التجاوز تاريخاً ينتسب إليه حقاً، بل يتحققان (أى قصد التاريخ وغايته) بمجرد ظهور المهدي المخلص، وبدون أى جهد من الإنسان الذى لا حضور له ضمن هذا السياق (فاعلاً). بل الحضور له (منتظراً) فقط أن يتحقق وعد الله (شاهداً) على تحقيقه. وهكذا آل الأمر إلى غياب الإنسان فى نسق لم يكن ليحقق أهدافه، فى مواجهة

خصومه، إلا من خلال حضوره وفعله، وتلك مفارقتها التي أدركها البعض وراح يسعى إلى تجاوزها، وهنا يُشار إلى جهود على شريعتي وغيره من مفكرى التشيع المعاصر.

وإذن فقد بدا أن الخطاب الواحد الذي ساد في كل من السياسة والثقافة، وراح ينسرب إلى الخطابات المناوئة فيعيقها عن زحزحته ويخضعها لهيمنتها، كان هو قدر التجربة التاريخية للإسلام، ولسوء الحظ فإن الثقافة لم تكتف فقط بأن تعكس ما جرى في مجال السياسة من تهميش للإنسان وتغييب له، بل إنها راحت تستره وتغطي عليه بالزخارف والإكسسوارات ذات الطابع المثالي، وعلى نحو يدعمه بما يطيل أمد بقائه، حتى لقد استحوطت هي نفسها، إلى جذر وأساس يستمد منه هذا الوضع النافى للإنسان أسباب وجوده، الأمر الذي يعنى أنها قد استحوطت إلى بنية متعالية بعد أن استقلت عن الواقع الشارط لها، وراحت تمارس فعلها في الواقع بعد ذلك على نحو متعال وغير مشروط. وليس من شك في أن هذا الفعل في الواقع على هذا النحو المتعالي وغير المشروط، لا بد أن يؤول، حتماً، إلى واقع يعيد إنتاج نفسه، لأنه مالم يحقق الذهن الإمتلاك النقدي والوعى لهذه الثقافة، فإنه لن يفعل إلا أن يعيد إنتاجها أبداً، الأمر الذي يعنى أنها - والواقع أيضاً - لا يمكن أن يكونا موضوعاً لأى تطور أو تجاوز. ومن هنا ضرورة التحليل النقدي لخطاب هذه الثقافة، توطئة لإمتلاك الوعى بها، والذي يعد الشرط اللازم لكل سعى نحو خلخلة جذور الإستبداد وغياب الإنسان في بناء كل من الواقع والوعى الراهن، وذلك «لأن الواقع - على قول جادامر - ليس مجرد قوى تقرض ذاتها، ولكن هو اتحاد القوة والمعنى. ومالم يكتشف الوعى هذا المعنى (ويمتلكه)، فإن الواقع يرتد إلى مستوى اللامعقول، وتضيق جهود كل ثقافة جادة من أجل جعل العالم قابلاً للفهم والتوجيه»^(١٢)، بل إنها تصبح أصلاً لإعادة إنتاجه هو نفسه.

-٤-

إنطلاقاً من أنه يمكن التمييز ضمن أي ثقافة بين (المجال) الذي تتحقق فيه علوماً وفنوناً وممارسات من جهة، وبين النظام الذي يفسر كل ما يتحقق في مجالها وتنظمه من جهة أخرى، فإن نقطة البدء في أي تحليل للثقافة ما لا بد أن تنطلق من ضرورة الوعى بحدود هذه الثقافة وحقول تحققها، وكذا بالنظام البنوي القار فيما وراء هذه الحقول (المعرفية) يمنحها المعقولة والقابلة للتفسير. وإذا كان تحليلاً منتجاً للثقافة لا بد بالطبع أن يتجاوز مجرد الوقوف عند (مجالها) إلى التماس (نظامها)، فإنه يمكن المصير إلى أنه إذا كانت الثقافة الإسلامية تتطوي على حشد كبير من الحقول المعرفية أو العلوم التي راحت تتشكل من خلالها، كعلوم الدين واللغة والأدب، والعلوم العقلية والإنسانية، بل وحتى ضروب الممارسة الفنية والتقنية، فإن تحليلها المنتج لا بد أن يتجاوز مجرد الرصد الخارجي لحقولها المتعددة، (الذي يقف عند مجرد الوصف الجامد لموضوعاتها والتأريخ لها كوحدات معزولة)، إلى إكتشاف نظام علاقاتها الباطن، ورصد بنيتها العميقة.

وهنا فإن وعياً بهذا النظام الباطن لا يمكن التماسه أبداً إلا ابتداءً من تحليل هذه الحقول نفسها، تحليلاً لا يحصر نفسه ضمن الحدود الجزئية لكل واحد من هذه الحقول، بل ينفتح من خلالها على ما يشملها ويتعدها في آن معاً. فرغم أنه لا يمكن بلوغ البنية العميقة لنظام ثقافة ما، إلا من خلال التحليل المعرفي لأحد النصوص الجزئية التي تنتمي إلى هذه الثقافة، فإن هذا النظام يتجاوز، لاشك، إطار هذا النص الجزئي إلى ما يشمل مع غيره من نصوص، ليس فقط داخل حقله المعرفي الخاص (كالحديث أو التاريخ أو التفسير مثلاً)، بل وضمن سائر الحقول المعرفية داخل نفس الثقافة، الأمر الذي يعني أن نظام الثقافة إنما يشمل النص الجزئي ويتعدها في آن معاً. وهكذا فإنه إذا كان نصاً ما (كصحيح البخاري مثلاً) ينتمي إلى حقل معرفي جزئي هو (الحديث)، فإن نظام الثقافة يطويهما معاً في جوفه ويتجاوزهما أيضاً إلى الإنطواء على غيرهما من النصوص والحقول.

ورغم أنه يبدو، هكذا، أنه لا يمكن التماس النظام الكلي للثقافة إلا ابتداءً من حقولها الجزئية، فإن

ذلك لا يعني أبداً أولوية هذه الحقول (الجزئية) على النظام (الكلي). إذ الحق أن الثقافة تحقق هذه الحقول المعرفية في جزئيتها، بنفس القدر الذي تحقق به هذه الحقول الثقافة في كليتها، حيث الثقافة لا يوعي بها بوصفها نظاماً كلياً إلا عبر هذه الحقول، تماماً كما أن هذه الحقول لا تكتسب المعقولة والقابلية للتفسير إلا عبر انتمائها إلى نظام كلي ينفي عنها جزئيتها المضادة للعلم. وهكذا فإن الجدلية، وليست القبلية Priorism، هي مضمون العلاقة بين الثقافة وسائر حقولها ونصوصها.

وإذا كانت كافة الحقول المعرفية التي تنتمي إلى نظام ثقافة ما تتضافر جميعاً وبكيفية متباينة في صوغ بنية هذا النظام والتعبير عنه، فإنها تتباين فيما بينها في درجة إنكشافها وتجليها عن هذا النظام، ونظام إنتاج المعرفة المتداولة في محيط كل منها؛^(١٢) وبما يعني أن حقلاً معرفياً يكون أكثر قدرة من غيره على التعبير الأجلي والصياغة الأكمل لهذا النظام، ولعل ذلك يرتبط، في التحليل الأخير، بالطبيعة الخاصة للموضوع المدروس في كل واحد من هذه الحقول. إذ ثمة من هذه الحقول المعرفية ما يكون، ابتداءً من الطبيعة الخاصة لموضوعه، أكثر مقاربة للتظير والتجريد، في مقابل غيره الذي تفرض طبيعة موضوعه الخاصة ارتباطاً بالظاهرة الجزئية، بكل ما تنطوي عليه من كثافة وقتامة تشوش على الحضور الجلي للنظام البنيوي.

وإذا كان يبدو، هكذا، أن النظام البنيوي لثقافة ما، إنما يتبدى من غير تشويش في أكثر حقول هذه الثقافة مقاربة للتظير والتجريد، فإن ذلك يعني أن "الفلسفة" هي مجال التجلي الأظهر لأنظمة الثقافة، إذ يعكس الطابع النظري المجرد للنشاط الفلسفي، من جهة، درجة من الشفافية لا ينطوي عليها أي حقل معرفي آخر، ومن هنا قدرة الفلسفة، على الكشف، أكثر من غيرها، عن نظام الثقافة التي تنتمي إليها. ومن جهة أخرى فإنه إذا كان نظام الثقافة ينطوي على جملة القواعد والشروط (المعرفية) الفاعلة في محيطها، والقائمة فيما وراء كل ما تنتجه من علوم ومعارف، فإن "الفلسفة" بما هي الحقل الذي يجعل من نظام التفكير ضمن ثقافة أو حقبة ما (وليس التفكير الفردي الذي هو موضوع علم النفس)، موضوعاً له، ساعياً إلى التماس قواعد الباطنة وشروطه المؤسسية ستكون هي الحقل الأقدر من غيره على إجلاله هذا النظام بلا تشويش. وأخيراً فإنه إذا كان النظام في الثقافة هو كذلك، لأنه "كلي"، فإن ذلك مما يجعل قرابته مع الفلسفة أقوى، وذلك من حيث لا تعرف الفلسفة لنفسها موضوعاً إلا "الكلي"، وليس الجزئي بكل ما ينطوي عليه من قصور ومحدودية.

وإذا كان التظير الذي عرفته الثقافة الإسلامية قد إرتبط، حال تبلوره، بالدين علي نحو جوهري، فإن ذلك يعني أن التماس نظام هذه الثقافة لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الحقل الأكثر مقاربة، لا لمجرد التظير والتجريد فقط، بل ولمضمون الديني أيضاً. ولعله يكون حقل "علم الكلام" الذي قضى البعض - تأكيداً لطابعه التظيري - إلى أنه يمثل "الإبداع الفلسفي الأصيل للمسلمين"، فيما صار كثيرون تأكيداً لمضمونه الديني إلى حد اعتباره علم "أصول الدين" أو "التوحيد" أو "الذات والصفات" أو "العقائد" وليس من شك في أن هذا العلم كان لا بد أن ينطوي انطلاقاً من كونه الأكثر تظيراً والأكثر انشغالاً بالمضمون الديني على التشكل الأكمل والتعبير الأجلي عن نظام بنية الثقافة الإسلامية، ولذلك فإنه العلم الأكثر مركزية فيها... تلك المركزية التي راحت تتجلي في اعتبار الانتماء في العلم، لا مجرد محدد للانتماء في العقيدة أو الدين فقط، بل محدد للانتماء (أو عدمه) إلى الثقافة بأسرها،^(١٣) وكذا فيما انتهت إليه حقول معرفية شتى داخل الثقافة من السعي إلى هذا العلم تستعير مفاهيمه، وحتى مقولاته، كأسانيد نظرية وإطارات مرجعية تعالج من خلالها بعض مشكلاتها وقضاياها الخاصة. بل إن مركزية العلم قد راحت تتجاوز مجرد ذلك، إلى أن إنجازات معرفية هامة قد تبلورت خارج حدوده الخاصة، ابتداءً من الانشغال بقضاياها المركزية^(١٤). وأيضاً تتبثق المركزية من حقيقة أن آليات وطرائق إنتاج المعرفة المتداولة ضمن نظام الثقافة الإسلامية قد راحت تجد، ضمن هذا العلم لا سواء، تسويقها النظري الكامل الذي كان لا بد أن يرتفع بها من مجرد "ممارسة جزئية" تقتصر إلى ما يؤسسها معرفياً، وترتبط فقط

بظروف لحظة ما وشروطها، إلى مستوى "الآلية" التي تجد ما يؤسسها في بنية معرفية أشمل. ولهذا فإنه إذا كان الاشتغال بها في علوم أخرى أثناء التدوين، فإن الاشتغال بها في العقائد قد ارتفع بها، بالطبع، من فقر الممارسة التي يعوزها التأسيس إلى إغنائها بالتأسيس المعرفي الشامل^(٤٥). ولعل ذلك ما تؤكدته حقيقة أن "منهج الرواية وصحة السند"، الذي سبق الإلماح إلى كونه "الآلية" التي أنبتت أثناء التدوين بحسبها علوم التفسير والحديث واللغة والأدب، قد ظل مجرد ممارسة تفتقر لأي تسويغ نظري، إلى أن ارتفعت به نظرية "الجوهر الفرد" ذات الحضور المركزي في النسق الأشعري، من هذا المستوي الفقير إلى مستوى "الآلية" التي تأسست فيزيقياً وأنطولوجياً. وهكذا فإن الأمر في العلم لم يكن يتعلق إذن بمجرد صياغة "قواعد العقائد"، بل والأهم- بصياغة "قواعد التفكير" وآلياته التي إشتغلت بها الثقافة بأسرها. ولعل ذلك يكشف عن أن سعيًا نحو تحليل الثقافة الإسلامية توطئة لاكتشاف نظامها لابد أن يتخذ نقطة بدئه من هذا العلم المركزي. بل أنه يمكن القول انطلاقاً من أن ضريباً من القطيعة مع الثقافة التراثية عبر استيعابها وتجاوزها، لم يتحقق بعد، أن الأمر فيما يتعلق باتخاذ العلم نقطة بدء في التحليل، يتجاوز إطار الثقافة التراثية إلى الثقافة الحداثية أيضاً^(٤٦).

واللافت أن رسداً للسياق التاريخي الذي تشكل فيه هذا العلم المركزي - والذي يعد، في العمق، سياقاً لتشكيل نظام الثقافة ذاتها، ليتكشف عن ضروب من الاجتهاد والتعدد سرعان ما توارت لتدع الدرب فسيحاً أمام هيمنة لا هواده فيها لواحد منها فقط. وبالطبع فإن ذلك لم يكن أبداً نتاجاً لتمييزه الخاص وتفوقه المبدئي، بقدر ما كان اعتماداً على قوة خارجية، أو سلطة سياسية استمدت منه بالذات المشروعية والتبرير، فراح ترد له المقابل دعماً وتكريساً لهيمنته وسيادته التي لم تكن، عندئذ، إلا مجرد هيمنتها الخاصة^(٤٧). وهكذا فإن ما ينطوي عليه العلم من طابع استيعادي واقصائي، هو مجرد وجه لنفس الطابع يقوم في عالم الممارسة. وانطلاقاً من أن جميع عناصر العلم ومباحثه الجزئية لابد أن تتضافر في تكريس هذا الطابع الاستيعادي وتأكيده، فإنه يمكن الإكتفاء، بالطبع، بتحليل واحد فقط من هذه العناصر؛ حتي ولو كان مجرد "التعريف" الذي يقدمه العلم لنفسه، أو يقدمه، بالأحرى، النسق المهمين داخل العلم. "علم الكلام... يتضمن الحجاج (أو الدفاع) عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"^(٤٨).

هكذا راح النسق المهيمن داخل العلم يطرح على لسان أحد كبار منتجيه تعريفاً للعلم لاشك في جدارته. والحق أن جدارة هذا التعريف الذي ينطوي على التبلور النهائي للتصور الأشعري للعلم، لا تنأتي فقط من كونه يصدر عن أشعري متأخر (هو ابن خلدون)، بل والأهم لأنه يصدر عن أهم مؤرخ للعلوم الإسلامية إلى عصره. وإذن فإنها الجدارة المزدوجة معرفياً وعقائدياً.

وإذا كان أهم ما يلاحظ على هذا التعريف، لأول وهلة، إنه يتكشف عن مجرد السعي إلى تقديم العلم على نحو عقائدي خالص، فإن الوقوف عند بعض التساؤلات التي يثيرها -وهي كثيرة- لتتكفل بالكشف عن مضمون مغاير بالكلية.

ولعل أول وأهم ما يثار من تساؤل يتعلق بالخصم الذي يدافع العلم عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية في مواجهته. فإذا تخيل التعريف بأن هذا الدفاع قد تبلور في مواجهة الخارجين على العقائد، سواء من أهل الديانات الأخرى أو الذين ينكرون الأديان على العموم؛ الأمر الذي يعني أن العلم قد تبلور أساساً من الإنشغال بالخصومة مع "الأخر" غير المسلم، فإنه يبدو على العكس أن نقطة البدء في تبلور العلم هي صراعات الداخل وخصوماته. حيث الصراع على الإمامة، وما ارتبط به من مسائل القدر ومرتكب الكبيرة وغيرها كان أول وأهم ما أصطرعت حوله الفرق وراح تبلور العلم ابتداء من التفكير فيه. ولهذا فإن العلم لم ينشأ حسبما يخاليل التعريف مدافعاً عن عقائد الإسلام في مواجهة الخارجين عليه، بل نشأ، بالأحرى، من خلاقات الفرق التي إشتغلت صراعاً في العالم ثم تنظيراً في العقائد. وإذا كان يبدو، هكذا، أن الأمر في حاجة إلى نوع من التحليل التاريخي لرصد السياقات السياسية

التي تبلور فيها العلم، فإن ذلك ما يمكن إنجازه لا من خارج العلم بل من العلم ذاته؛ وأعني من مجرد رصد التباين بين نوعين من المصنفات داخل العلم، أولاهما وهي الأسبق ظهوراً تختص بالتاريخ للفرق، والأخري ذات الظهور المتأخر تختص بوضع نظام العقائد - وتتجلى دلالة هذا التباين في الكشف عن حقيقة أن العلم قد تبلور أولاً كنوع من التاريخ (السياسي والديني) للفرق، ثم راح يكتسي طابعاً نظرياً مجرداً، أصبح معه علماً خالصاً للعقائد، وبالأخري لعقائد الفريق الذي ساد وهيمن. ولعل هذه البداية للعلم "تاريخاً للفرق" التي تشكلت أساساً من الانشغال بقضية الإمامة (أو السياسة) تقطع بأن السياسة، لا الإمامة، كانت هي الإطار الذي تبلور العلم من الانشغال به، مدافعاً عن موقف في مواجهة آخر ومنحازاً لفريق ضد آخر من الفرق المتناحرة داخل الإسلام ذاته، ثم راح أي العلم يكتسي طابعاً نظرياً استحالته معه الإمامة، وهي جذره العيني الأول إلى مجرد هامش تافه يسعى العلم لتفكيكه، ليحيل نفسه إلى بنية عقائدية مقدسة ينبغي تلقيها بالتسليم والخضوع، دون أي مساءلة أو نقد. ولعل هذا السعي إلى تجنب المساءلة والنقد هو المسؤول عن تقديم العلم لنفسه علي نحو عقائدي خالص، فإذا يتخذ العلم من عقائد الإيمان موضوعاً له، يشبه ويدافع عنه، فإنما ليوهم بأن نقده إنما يمثل نقداً لموضوعه (وهو العقائد). وإذا يتعدى طبعاً نقد هذا الموضوع، نظراً لحساسيته الخاصة، فإن ذلك يحيل إلى استحالة نقد العلم نفسه، انطلاقاً من استحالة نقد موضوعه الذي يتوحد معه. وهكذا يقدم العلم نفسه ومنذ البدء باعتباره غير قابل لأي نقد أو مساءلة.

والعجيب أنه إذا كان هذا الجزء من التعريف قد انطوي علي السعي إلى إخفاء ما يتضمنه العلم من الانحياز لفريق من المسلمين ضد آخر (وبما يعنيه ذلك من السكوت عن الأصل السياسي للعلم)، خلف الشعار النبيل الخاص بالدفاع عن العقائد علي العموم، فإن الجزء الثاني من التعريف قد صار إلى كشف هذا السكوت عنه وقضجه. لأن ما صار إليه التعريف في هذا الجزء من أن العلم يتضمن أيضاً: "الرد علي المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"، لا يكتفي فقط بتحديد الفريق الذي ينحاز له العلم (وهو أهل السنة والسلف)، بل ويضع اعتقادات هذا الفريق كمعيار يعد المخالف له "مبتدعاً ومنحرفاً"، فاستبدل "الانحراف" بالمغايرة والاختلاف، و"الابتداع" بالرأي والاجتهاد. ولعله كان يمكن لولا الانحياز المسبق كتابة هذا الجزء من التعريف بلغة محايدة تشير إلى "الرد علي مجرد المخالفين (وليس المبتدعة المنحرفين) لاعتقاد أهل السنة. لكن النص أثر استخدام لغة مسكونة بحكم قيمة سلبية علي نحو مطلق، حيث لا تكتفي بالإشارة إلي مجرد "الانحراف" بما ينطوي عليه من دلالة أخلاقية سلبية، بل وإلى "الابتداع" بما ينطوي عليه من الضلالة المفضية إلي سوء المصير... وذلك بالطبع توطئه لنفي المخالف واقصائه، لا في هذا العلم فقط، بل وفي العالم الآخر أيضاً.

وبالطبع فإن هذه اللغة المسكونة بالانحياز لابد أن تسرب انحيازها إلي القارئ الذي يصبح، ابتداءً من هذا الانحياز المسبق الذي تسرب إليه، غير قادر علي إنتاج معرفة حقة بموضوع العلم، سواء ما يتعلق منه بالنتائج الفكرية لكافة المخالفين لأهل السنة والأشاعرة (أو الفريق السائد)، أو حتي ما يتعلق بالنتائج الفكرية لهذا الفريق نفسه؛ وذلك من حيث تسرب هذه اللغة إلي القارئ حكم قيمة مسبق، يكون بالطبع إيجابياً في حال الفريق السائد، وسلبياً في حال خصومه. وليس من شك في أن هذه الأحكام المسبقة، سواء بالسلب أو بالإيجاب، إنما تحول دون إنتاج القارئ لأي معرفة حقة بموضوعه.

وعلي أي الأحوال، فإنه يبغي أن التعريف في جزئيه ينطوي علي نزعتين تتضافران معاً في تفتيب الإنسان والتنكر له؛ تتمثل (أولاهما) في تلك النزعة الاستيعادية الصارمة، التي تتجلى في نزوع الفريق أو النسق المهيمن داخل العلم علي أن يضع نفسه في هوية واحدة مع الدين الحق، وبحيث يصبح الاختلاف معه، لا اجتهداً يكشف عن ثراء كل من الواقع والنص وتعدد الممكنات داخلهما، بل ضرباً من الانحراف عن الدين الحق ونوعاً من الابتداع فيه. وهكذا فإن النسق الأشعري قد راح مع البغدادي، يلح تكريساً لهيمته^(٤٩)، علي أن يتماهي مع "الدين القويم والصراط المستقيم" مميزاً نفسه عن الإنساق المناوئة التي لا

تعبّر إلا عن "الأهواء المنكوسة والآراء المعكوسة"^(٥٠) فهو نسق القوامة والاستقامة في مقابل الهوي والضلالة، نسق الفرقة الناجية في مقابل الأخريات الهالكة، نسق الجماعة وأهل السنة، في مقابل أهل الفرقة والبعدة. وهكذا يتوازي النسقان، ولا يلتقيان، في سلسلة من الثنائيات المتضادة التي تؤول دوماً إلى استبقاء واحد منها فقط، ونفي وإقصاء ماعدا؛ إذ كيف لخطاب الرأي والهوي أن يوحد وهناك القوامة والاستقامة؟ إن مآله لا ريب هو النفي من حقل الملة والأمة معاً، بل أن النفي والإقصاء يلحقانه أيضاً خارج العالم، حيث لا شيء هناك إلا المصير "إلى الهاوية والنار الحامية"... وهكذا فإن الإقصاء في العالم يتبعها الإقصاء خارجه لا مفر، حيث الخطاب المهيمن هنا لا يكتفي بضمان النعيم لحامليه في الدارين، بل ويصر على النبذ الكامل لمخالفيه فيهما أيضاً.

وأما ثاني النزعتين، فإنها تتعلق بذلك النزوع إلى تغييب السياسة من بناء العلم، رغم الدور المركزي الذي لعبته في تبلوره. وإذا كان هذا التغييب للسياسة قد تبدي كجزء من سعي النسق الأشعري الذي تماهى مع العلم - إلى تحويل نفسه لبتية مقدسة لا ارتباط لها بالتاريخ، فإن ثمة دلالة أخرى لهذا التغييب تتأتى من التأكيد على الغياب الأعماق للإنسان؛ حيث السياسة هي، في الجوهر، بلورة لفاعلية الإنسان في العالم سواء كان حاكماً أو محكوماً. وهنا فإن ما أشار "الغزالي" إلى اعتباره وظائفاً "اعتقد كافة السلف وجوبها على العوام"، والتي تتصاعد من التقديس والتصديق إلى الاعتراف بالعجز وعدم السؤال، ثم إلى الإمساك والكف، وحتى التسليم، أخيراً، لأهل المعرفة والعلم^(٥١)؛ الذين كان ينبغي أن يستحيلوا ابتداءً من ذلك كله إلى مركز للسيادة العليا التي لا تكتفي فقط بإنتاج الشروط التي تؤسس لاستبداد السلطة الحاكمة، بل وتعمل على تأييد هذه الشروط، وهو الأهم؛ حيث تتكشف هذه الوظائف، على نحو نموذجي، عن مجمل آليات الإلجام والكف والإسكات التي سادت محيط الثقافة، مكرسة لضرب من التسلط والاستبداد المعرفي هو في العمق أحد أهم أقتعة الاستبداد السياسي. ولعل ذلك ما يؤكد أن الثقافة، من خلال النسق المهيمن فيها، قد مضت مع الغزالي تقرن الخروج على أي واحدة من هذه الوظائف بضرورة زجر العوام والتكثيف بهم، تتكثيفاً يتصاعد بدوره من مجرد الضرب بالدرة إلى التلويح بالسيف والسنان^(٥٢). وهكذا فرغم أن الثقافة كانت هي المجال الذي تبلورت فيه هذه الآليات وتشكلت، فإنه يبقى أن السياسة كانت في العمق هي الحقل الخفي والمسكوت عنه، الذي يراد من هذه الآليات أن تعمل فيه وتبنيه.

ولهذا فرغم أن النسق قد راح يخيّل بأن هذا التغييب للإنسان وقمعه، إنما يرتبط بالقصد إلى إفساح المجال أمام فاعلية الله المطلقة، فإن ما ينطوي عليه من إحاطة وضع الله ذاته بالخطر بسبب هذا التغييب للإنسان^(٥٣)، إنما يكشف عن قصد آخر يقوم من وراء هذا التغييب. والملاحظ أن النسق نفسه ومن خلال فلتات لسانه قد مضي يفضح هذا القصر الذي يسكت عنه ويلج على إخفاؤه؛ والذي لم يكن، للأسف، إلا السعي إلى إطلاق القدرة للسلاطين والحكام المستبدين الذين لا يمكن أبداً أن يجدوا ما هو أفضل من الله يتلاشي الإنسان تحت وطأته؛ إفساحاً، في الظاهر، لمطلق قدرته، وإنتاجاً، في الباطن، لمجمل الشروط التي تجعل استبدادهم، لا مجرد شيء ممكن فحسب بل أمراً واجب الوجود وكلي الحضور.

والحق أن هذه التغطية بالله على الاستبداد، إنما تجد ما يدعمها على نحو كامل، في ما يقيمه النسق مع الغزالي أيضاً من رفع للفارق بين الله والسلطان، وإلى حد تكريس ضرب من التماهي الخفي بينهما، حيث "الحضرة الإلهية لا تفهم على قوله إلا بالتمثيل إلى الحضرة السلطانية"^(٥٤). وإذا كان يبدو، هكذا، أن الغزالي قد أباح لنفسه استخدام منطق التماثل بين ما هو إنساني (الحضرة السلطانية)، وما هو إلهي (الحضرة الإلهية)، فإنه لا يبيح أبداً استخدام هذا التماثل حين يتعلق الأمر بالعلاقة بين العوام وغيرهم من أهل المعرفة والعلم، رغم أن الجميع ينتمون لعالم إنساني واحد، ويلج في المقابل على تكريس ضرب من التفاوت الصارم الذي "لا ينبغي (معه للعامي) أن يقيس بنفسه غيره، فلا تقاس الملائكة بالحدادين، وليس ما يخلو منه مخادع المعجّز يلزم منه أن يخلو عنه خزائن الملوك. فقد خلق الناس أشتاتاً متفاوتين كمعادن

الذهب والفضة وسائر الجواهر، فأنظر إلي تفاوتهما وتباعد ما بينهما صورة ولوناً وخاصية ونفاسة، فكذلك القلوب معادن لسائر جواهر المعارف، فبعضها معدن النبوة والولاية والعلم ومعرفة الله تعالى، وبعضها معدن للشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية^(٥٥). وهكذا فإنه فيما لا يتورع الغزالي عن تكريس التماثل بين الله والسلطان من جهة، فإنه يلح من جهة أخرى علي تكريس التفاوت بين العوام وغيرهم من منتجي المعرفة ومالكها؛ الذين يضيفون بهذا الإمتلاك للثقافة، رأسمالاً رمزياً يتواطأ مع الرأسمال الواقعي الذي يحوزونه أصلاً، وهو التواطؤ الذي كشف عنه الغزالي، دون قصد، حيث مضى يرفع الفارق بين خزائن الراسخين في العلم التي تغص بالمعارف والأسرار، وبين خزائن الملوك التي لا تسمر إلا بالنفائس والأموال. والحق أن كلا من "التماثل" و"التفاوت" ليسا هنا مجرد مقولتين معرفيتين تلعبان دوراً في بناء النص، بل مقولتين سياسيتين تلعبان دوراً في بناء الواقع السياسي، إذ في حين يضع التماثل مع الله، السلطان فوق أي نقد أو مسالة، فإن التفاوت يجعل العامي "معدن الشهوات البهيمية والأخلاق الشيطانية"؛ الأمر الذي يجعله مستوجباً للزجر والتكثيف علي الدوام.

وإذا كان يبدو هكذا - أن "التعريف" يتكثف، في قسميه، عن القصد إلي تقييد الإنسان وقمعه، فإن هذا القصد قد راح يتحقق بالفعل داخل النسق، عبر الإلغاء الكامل لقدرة الإنسان علي الفعل و المعرفة والتقييم، بل وحتى مجرد الكينونة والوجود. وهكذا فإنه إذا كان ثمة "برهان قاطع علي أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله تعالى، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن، فإن لم تتعلق به قدرة الله فهو مجال"^(٥٦)، فإن هذا النفي لقدرة الإنسان علي الفعل، كان لابد أن يؤول علي صعيد الأخلاق إلي "المنع من أن يكون في العقل بمجرد طريق إلي العلم بقبح فعل أو بحسنه"^(٥٧)، وإلي التأكيد إلي استحالة أي "معرفة" ضمن حدود إنسانية علي الإطلاق، حتي أن العلم يأمر من قبل "تمييز الأغذية من الأدوية والسموم القاتلة"، لا مدخل فيه إلا للعقل والتجربة، قد صار "غير مثال ولا مدرك من جهة العقول، وأن الناس محتاجون في علم ذلك إلي سمع وتوقيف"^(٥٨). وحتى فيما يتعلق بقضايا يستحيل مجرد التفكير فيها بمعزل عن نشاط الإنسان وفاعليته في التاريخ مثل قضية الأسعار مثلاً، فإن القاطع كان حاسماً بأن "السعر يتعلق بما لا اختيار للعبد فيه"^(٥٩)، وأن السعر غلاءً أو رخصاً يكون من "قبل الله تعالى الذي يخلق الرغائب في شرائه ويوفر الدواء علي إحتكاره"^(٦٠). وحتى فيما يتعلق بمجرد الوجود المادي للإنسان، فإنه قد أصبح ابتداءً من انحلاله إلي جواهر وأعراض لا تتطوي علي ما تتقوم به ذاتياً عرضة للتصدع والتفتت والإنهيار، وذلك من حيث يفترق إلي أي مقوم داخلي أو باطني لوجوده ووحدته، ويبقي تقومه مستفاداً من الخارج فقط؛ وأعني من قدرة الله المطلقة التي تتجلي والحال كذلك في الإبقاء علي وحدة الجسم ووجوده^(٦١).

والحق أن هذه الأنطولوجيا التي تتبني علي شمول الإرادة وكنية القدرة، وليس إطرء القانون، هي قناع في العمق لواقع سياسي واجتماعي ينبني بدوره علي شمول الإرادة وكنية القدرة؛ وأعني إرادة "المستبد" وقدرته التي تصبح آتئذ بديلاً لأي قانون ينتظم ممارسته في العالم.

وهكذا يؤول الأمر إلي تجرييد الإنسان من كافة ملكاته وممكناته، ليبقي المتسلط وحده خير من يعرف وأصلح من يقرر. وأفعل من يوجد. ولسوء الحظ فإن رؤانا للعالم قد تشكلت وتبلور مخيالنا السياسي والاجتماعي ضمن هذا السياق؛ وعلي النحو الذي جعل منا كيانات نموذجية بإزاء أي نظام متسلط، لأنها لا تكتفي بقبول التسلط مفروضاً عليها فقط، بل إنها تستدعيه وتصنعه حين لا تجده. وهنا يجدر التنويه بإستحالة الحديث عن أي حقوق للإنسان في إطار خطاب لإنتاج التسلط يسكننا ويمارس فاعليته في وعينا، لا علي نحو غير شعور به فحسب، بل والأهم علي نحو يصعب في حال إنكاره فهم بنية وعينا ذاته وتفسيرها. إذ يقتضي الأمر، أولاً، تحرراً من هيمنة مثل هذا الخطاب، وذلك بتفكيكه ورحزحته وكسر طوق قداسته برده إلي التاريخ الذي أنتجه، والإيديولوجيا التي وجهته.

ولقد دام هذا الخطاب "التراخي" ينتج التسلط ويغذيه إلي أن جاء وريثه "الحداثي" فإضطلع بإنتاج

المزيد من الآليات التي تطيل أمد بقائه. والحق أن ترتيباً معكوساً للعلاقة بين البنية المعرفية وسياقها الإيديولوجي هو ما يؤسس لإنتاج التسلط في الخطاب العربي المعاصر؛ وبمعنى أنه إذا كان إنتاج التسلط يرتبط في الخطاب التراثي بتحويل النسق المهيمن فيه لنفسه إلى بنية معرفية خالصة تتكرر للتاريخ وتسامي علي الإيديولوجيا، فتحوز عبر هذا التكرر والتسامي، كل سمات الإطلاق والقداسة، وبالشكل الذي تتمكن معه من التماهي مع الحق الخالص واقصاء كل ضروب الاجتهاد الأخرى التي تقترب بالإنحراف والابتداع، فإن إنتاجه (أي التسلط) في ورثته "الحداثي" يرتبط، في المقابل، بوضعه لنفسه كفضاء تتناثر فيه رؤى إيديولوجية عديدة عن التقدم والنهضة تتفق، بدورها، في الجهل والتكرر للسياق الإيديولوجي الذي أنتجها. وهكذا ينتج الخطاب التسلط: مرة بأن يضع نفسه كإيديولوجيا تتكرر للإيديولوجيا المنتجة لها، ومرة أخرى بأن يضع نفسه كإيديولوجيا تتكرر للإيديولوجيا المنتجة لها.

فقد أظهر الخطاب العربي المعاصر وهو خطاب الإيديولوجيا بامتياز، تناطحاً بين منظومات إيديولوجية شتى رأت كل منها في نفسها المخرج الأوحده للواقع من أزمة جموده وتخلفه، لكنها جميعاً -والوضع الراهن خير شاهد- أخفقت في تجاوز هذه الأزمة، لأنها جاءت مفروضة علي الواقع من خارجه ودون أن تكون نتاجاً لتطور وتراكم يلحقان بنيته الداخلية. وهذا الفرض علي الواقع من خارجه يعني إننا مع كل تيارات الخطاب بإزاء حل لأزمة مستعارة وفقط يأتي التباين بين تيار وآخر داخل الخطاب من تباين مصدر الإستعارة؛ وأعني أنه إذا كان الإسلاموي يستعير تجربة أسلافه العظام، فإن الليبرالي ينقل عن روح القوانين وتراث الليبرالية الأوروبية، وأما الماركسي فإنه لا يتميز عن سابقه إلا باستعارته لنص مغاير. وهكذا الجم يع مريدو وطريقة واحدة دون أدنى وعي بتباين السياقات التاريخية والمعرفية بين النموذج المستعار والواقع المستعار له. وإذن فإنها إيديولوجيا استعارة النماذج الجاهزة المعطاة، تهيمن علي عقل الخطاب عند إنتاجه لأي معرفة بواقعه؛ وهي معرفة لا يمكن إلا أن تكون معرفة زائفة لأنها لا تبدأ من الواقع لتتصعد منه إلي نموذج عبر ضروب من التحليل والفهم، بل تبدأ من نموذج جاهز ثم تهبط منه إلي الواقع، فتبدو ومع التجاوز بالطبع أشبه بالوحي يتنزل بالأمر والنهي. وفي هذا التنازل علي الواقع من خارجه يكمن الجذر الأعظم للتسلط والاستبداد. إذ المعرفة، هنا، لا تري الواقع حقلاً تتبلور فيه وتتطرق منه ثم تعود إليه في مراوحة مستمرة لا تنتهي، بل تراه مجرد موضوع لا بد أن ينصاع لشروطها ولو بالقسر وهي تريده ليبرالياً تارة، وماركسياً تارة، وسلفياً تارة أخرى، وحين يستعصي الواقع علي الإنصياع لما تريده لأنها لم تنصع، بدورها، لمنطلق تطوره الخاص، فإن تسلطها عليه بالسخرية والرفض يكون ردها الأوحده. ولهذا فإن "التكثيت والتبكيث" كانا علي الدوام جزءاً من بنية الخطاب العربي المعاصر الذي عجز عن النفاذ إلي الواقع والتأثير فيه، فإنطلق يسخر ويتهم، لعله يبرأ ب ذلك من شقاء وعيه وتناقضه.

والعجيب أن هذا النفي الذي أنتظم العلاقة بين النماذج داخل الخطاب وبين الواقع خارجه، قد أنتظم العلاقة بين هذه النماذج نفسها أيضاً؛ بمعنى أن كل واحد منها قد راح يؤسس وجوده علي نفي الآخر وإقصائه. فقد تحولت النماذج داخل الخطاب وبسبب تكرر المزج لكل من تاريخها الذي أنتجها، ولتاريخ واقعه كذلك إلي كيانات صورية مجردة، يكاد الواحد منها أن يحتفظ بوجوده الخاص في هوية مغلقة، ومن دون أن يتفجر في هوية عينية واحدة يضحى فيها كل نموذج بوجوده الخاص في إطار وحدة أشمل، يحتفظ فيها كل نموذج باختلاف... عن الآخر، ولكن مع ملاحظة أن اختلافه، هنا، لا يكون من أجل تأكيد ذاته، بل من أجل إثراء وإغناء وحدة عينية تحتويه وتتجاوزها في آن معاً. وهكذا تحول الخطاب من ساحة تتفجر في محيطها نماذج، فتثريه بتنوعها وتغنيه بإختلافها، إلي ساحة يؤكد عليها كل نموذج وجوده الخاص. ولقد كان لازماً أن يسعى كل نموذج، في سياق تأكيده لوجوده الخاص، إلي نفي وإزاحة كل ما يزااحمه من نماذج تسعي، بدورها، إلي تأكيد وجودها الخاص علي ساحة الخطاب، حتي لقد تحول الخطاب إلي مجرد ساحة للصراع يمارس عليها كل نموذج نفي الآخر وإزاحته. وضمن هذه السياق التناصري للنماذج (ليبرالية واشتراكية وقومية وسلفية... إلخ)، فإن الخطاب لم يفعل إلا أن راح يتوهم

إمكان أن يصالح بينها ويوفق. لكنه أبداً، وعلي مدي تاريخه، لم ينتج توفيقاً، بل أنتج وعلي الدوام تلفيقاً. إذ الحق أن نماذج مضطرة بسبب طابعها الصوري المجرد الناتج عن انفصالها عن الواقع إلي أن ينفي كل منها الآخر، لا يمكن أن يقوم بينها أي توفيق، بل لا شيء سوى التلفيق.

والحق أن طريقة الخطاب في إنتاج المعرفة (بكل من واقعه ونماذجه)، والتي تعد من بقايا الممارسة التراثية للعقل الفقهي في إنتاجه للمعرفة قياساً لفرع علي نموذج جاهز هو الأصل، لا تقوم إلا علي افتراض الفكر مطلقاً خارج أي تحديد زمني أو مكاني. وبالفعل فإن عقل الخطاب قد راح يرى في الأفكار أنساقاً تهيم في الفضاء بلا تاريخ أو سياق، فتصور تبعاً لذلك إمكان غرسها طوعاً أو كرهاً في سياقها الخاص. ومن هنا فقط، راح الخطاب يسعى إلي استعارة الأفكار الأوربية عن الليبرالية والتوير هادفاً إلي غرسها في سياقها التاريخي المغير، وحين لم يطاوعه الواقع وكان ذلك لازماً علي أي حال فإنه قد انتهى تاريخياً إلي أن سلم مقاليد أموره للعسكر يسعون للغرس كرهاً وقهراً. وهكذا انتهت الليبرالية في العالم العربي إلي التكرار لأصولها، والحق أنها لا بد أن تنتهي هكذا، لا لنقص في إخلاص الليبراليين عندنا، بل لإستحالة استعارتها بصورة نموذج جاهز يفرض علي الواقع من خارجه، وحين أخفق العسكر أيضاً في هذا المسعى، فإن الأمر قد انتهى في العالم العربي، أو يكاد، إلي ردة سلفية تسمي بدورها وطوعاً أو كرهاً أيضاً إلي استعارة وغرس نموذجها السلفي المضاد. ورغم النفور المتعظم لهذا النموذج، فإن مصيره لن يكون أبداً أفضل من مصائر سابقة، إذ الأمر لا يتعلق بمضمون النموذج المستعار المراد غرسه، بل يتعلق بآلية الاستعارة ذاتها كأداة لإنتاج معرفة زائفة بالواقع. ولكن ذلك لا يعني التفكير بطريقة حرق المراحل في إمكان القفز علي هذه المرحلة التي يسعى فيها النموذج السلفي للهيمنة، لأن ذلك يرتبط بقدرة العقل العربي علي تجاوز مرحلة التفكير طبقاً لنموذج الأمر الذي يبدو أنه غير قابل للتحقق إلا بعد أن يتبدي له إخفاق آخر نماذجه الجاهزة؛ أعني النموذج السلفي. فعندئذ فقط سيدرك العقل ضرورة التحرر من أبستمولوجيا استعارة النماذج الجاهزة؛ هذه الإبستمولوجيا التي يبدو وكأن التسلط والعنف هما أهم ثوابتها البنيوية، وذلك من حيث تأتي الإنصياغ لمنطق الواقع وتصر فقط علي ضرورة إنصياغه وخضوعه لشروط نموذجها المعطي إن طوعاً، وإن قهراً. ولعل تجاوز التسلط يكون، ضمن هذا السياق، مشروطاً بتجاوز هذه الإبستمولوجيا للإستعارة والاتباع إلي أخرى للخلق والإبداع. إنه إذن ليس عملاً سياسياً، بقدر ما هو فعل معرفي يتحقق بتحرير العقل أولاً من هيمنة أبستمولوجيا النماذج الجاهزة، سعياً إلي تكريس قدرته علي التظهير للواقع علي نحو مباشر، وليس بتوسط نموذج. والحق أن ذلك لن يتحقق إلا عبر نقد للعقل السائد في محيط الخطاب، نقداً معرفياً يستهدف تفكيك وخلخلة آليات إنتاجه للمعرفة، وليس نقداً إيديولوجياً مارسه كثيراً فيالق الإيديولوجيين العرب، ومن دون كثير جدوي، لأنها لم تستطع الإفلات أبداً في طريقة إنتاجها لنقدها من أحابيل ما تنتقد.

استخلاص أخير

من هنا إذن؛ أعني من خطاب تراثي استحال فيه التسلط إلي ثابت بنيوي لا يمكن نفيه إلا عبر نفي الخطاب لذاته، ومن خطاب عربي معاصر لا يعرف إلا التبدل المتبادل بين نماذجه وتشكلاته الإيديولوجية، يأتي غياب كل ما هو ديمقراطي وإنساني من واقعنا الراهن. ومن دون الوعي بذلك الذي يؤسس، في العمق، لهذا الغياب توطئة لخلخلته وزحزحته فإنه لا سبيل البتة للحديث عن أفق لتطور ديمقراطي وإنساني في العالم العربي.

وهكذا فإنه لا سبيل لتطور ديمقراطي أو إنساني في العالم العربي إلا عبر تحليل وتفكيك الجذور التراثية للتسلط من جهة، وتجاوز الأزمة الشاملة للخطاب العربي المعاصر من جهة أخرى؛ تلك الأزمة التي تتجلي في اكتفائه بمجرد الإستهلاك الإيديولوجي لمفاهيم النهضة كالحرية والديمقراطية وغيرها والمعجز عن إنتاجها معرفياً في حقله الخاص، ولقد بدا أنه لا سبيل للوعي بما يؤسس لهذه الأزمة إلا عبر

ضرب من الحفر المعرفي يتجاوز تبدلات الأشكال الإيديولوجية عند سطح الخطاب إلى ذلك الثابت القار خلفها، ينتظمها ويتحكم في حركة تطورها وتدهورها. إذ الوعي بذلك الثابت العميق هو نقطة البدء في عمل يتوجه إلى اجتثاث كل ما يحول دون إنتاج الديمقراطية وغيرها من مفاهيم النهضة في بنية الثقافة السائدة. ولعل عملاً كهذا هو، بالطبع، أكثر جدوي من مجرد الدعوة السياسية، علي أهميتها بالقطع، إلى بناء المؤسسات السياسية والدستورية في الواقع. إذ الحق أن الجذر المؤسسي للتسلط يقوم، لا في الواقع، بل في بنية ثقافة لا تعرف إلا النقي والإزاحة والاقصاء، وليس النقد والتفاعل والإستيعاب؛ الأمر الذي يعني ضرورة التفكيك المعرفي للتسلط في وعي الخطاب، بل وحتى لا وعيه، وليس في مجرد الواقع. ومن دون شك فإن عدم إنجاز هذا التفكيك للتسلط فيما هو معرفي، سيظل حائلاً دون تبلور ديمقراطي وإنساني أصيل.

وتبعاً لذلك فإن أزمة الديمقراطية في العالم العربي ليست أزمة تنظيمات أو وثائق سياسية ودساتير، بقدر ما هي أزمة ثقافة لا تنتج غير التسلط. ومن هنا فإن أي تطور ديمقراطي أصيل يبقى مشروطاً، لا بمجرد النقد السياسي الذي تمارسه فصائل المعارضة للأنظمة السياسية المستبدة في عالمنا فحسب، بل وبضرب من النقد لثقافة الاستبداد ذاتها وهو الأهم. فدون هذا النقد الأخير لن ينتج الخطاب غير التسلط والاستبداد، حتي وهو يفكر في الديمقراطية.

وهكذا فإن الأفق الوحيد الممكن لتطور ديمقراطي وإنساني في العالم العربي يبقى أفق الثقافة لا السياسة.

الهوامش

- (١) وإذا كان العرب قد دخلوا بهذا السؤال المركزي الذي صاحبه وانتشرت إلى جواره جملة أسئلة أخرى عن التراث والهوية والمقلانية والحرية والديمقراطية وغيرها، إلى القرن العشرين أيضاً، فإن يبدو - لسوء الحظ - أنهم لا يدخلون إلى القرن القادم (الحادى والعشرين) بذات الأسئلة فقط، بل وينفس إجاباتها أيضاً، وذلك بالطبع بعد أن يدخلوا عليها كل ما يتيسر لهم من ضروب الزخارف والزركشات الحداثية، وحتى المابعد حداثية.
- (٢) على أواميل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير)، بيروت، ط١، ١٩٨٥ ص ٢٢.
- (٣) وهنا جاء تبلور الشكل الأساسى لخطاب النهضة، كمشكل سياسى لامعزى.
- (٤) خير الدين التونسي: أقوم المسالك فى معرفة خير الممالك، تحقيق من زيادة، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، بيروت ١٩٨٣، ص ١٩٢، ولسوء الحظ، فإن هذه القراءة بشروط نهضة أوروبا فى مجرد التنظيم السياسى تكاد أن تكون شكلية، بل ومغلوطه على نحو تام، وذلك فيما يبدو أنه تأثير الوجه الذى تعرفوا منه على أوروبا جيشاً وأسطولاً، ونظاماً سياسياً ومصنعاً، وكان الفكر فى الخلف من ذلك كله، متوارياً لا يلتفت إليه أحد على النحو الذى يستحق. وهكذا راحوا يقرأون شروط نهضة أوروبا فى مجرد السياسة، وليس فيما وراءها من ثقافة حداثية استطاعت خلخلة السائد والمستقر من الموارث المتكلسة لعصر ما قبل الحداثة. ولهذا فإنهم راحوا يقرأون شروط نهضتهم فى مجرد السياسة أيضاً، وبالطبع فإنها كانت السياسة بالمعنى البائس، وأعلى من حيث كونها مجرد تنظيمات ومؤسسات شكلية ووثائق براقة فارغة، وليس بإعتبارها التكتيف الأعلى لجملة النشاطات الثقافية والروحية التى ينظمها التطور الخاص للواقع.
- (٥) وبالرغم من ذلك فإن البعض لم يزل للآن يختزل المأزق الديمقراطى العربى فى مجرد بناء وإستكمال مؤسسات المجتمع المدنى.
- (٦) سلامة موسى: ماهى النهضة؟ (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة ١٩٩٣، ص ١٠٤.
- (٧) على أواميل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (سبق ذكره)، ص ١٩٩.
- (٨) أفاض الفلاسفة الألمان - وعلى الأخص هيجل وإشبنجلر - رغم تباينهما - فى الحديث عن الروح الخاص بكل حضارة. إذ فى حين يتبنى هيجل فى هذا الروح الخاص مجرد لحظة جزئية فى مجرى التطور العام للروح المطلق، فإن إشبنجلر يراه - كالموناد عند ليبنتز - مجرد وحدة مقفلة على نفسها، وذلك من حيث أن كل حضارة تعبير عن روح، وهذا الروح يختلف بين الحضارة والأخرى، تمام الاختلاف، فى جوهره وإسلوبه وممكثات وجوده، أنظر لهيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ، ج ١، "العقل فى التاريخ"، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر)، القاهرة ١٩٨٠، ص ١٦١ - ١٦٢، وإشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيبانى، (دار مكتبة الحياة) بيروت ١٩٦٤، ٢ أجزاء، والكتاب بأسره هو مجرد بسط لهذه الفكرة. ولابد هنا من ملاحظة أن هذه الروح لاتمثل وجوداً متعالياً على التاريخ، بحيث تبدو مجرد معطى مطلق، ملقى من الخارج ومفروض مسبقاً، بقدر ما تتبلور فى التاريخ - وإن فى واحدة من لحظات تبلورها على الأقل - ثم تستقل بمجال خاص يبدو غير خاضع لفعالية العملية التاريخية على نحو مباشر. لكنه.. وحتى مع التجاور عن الأصل الأنطولوجى لهذه الروح، فإنه لا إدراك لها أبداً خارج التاريخ، الأمر الذى يعنى أنها لا تتفصل - إن وجوداً أو إدراكاً - عن تاريخها أبداً.
- (٩) حسن حنفى: التراث والتجديد، (مكتبة الأنجلو المصرية)، القاهرة ط٢، ص ٢٢١. ويبدو - لحسن الحظ - أن ذلك يمثل مبدءاً مطلقاً، إذ «الدين هو المجال الذى تقدم فيه الأمة لنفسها تعريفاً لما تعتقد أنه الحقيقى.. وبوصفه النفس المتغلغلة فى كل شئ جزئى، ولذلك فإن تصور الله يشكل الأساس العام لشخصية كل شعب من الشعوب» أنظر: هيجل: "محاضرات فى فلسفة التاريخ، ج١ (سبق ذكره)، ص ١٥٨.
- (١٠) ج. سارتر: الوجود والعدم ترجمة عبد الرحمن بدوى (منشورات دار الآداب - بيروت) ط١، ١٩٦٦، ص ٤٣.
- (١١) لعله يلزم التأكيد على أن الإكتمال، موضوع النقد هنا، هو بالطبع ما يخص التأويل، لا التزويل، إذ الحق أن ثمة مفارقة ينطوى عليها الوحي بما هو «تزويل» من «مفارقة» يستهدف التأثير فى «التاريخى» تنأتى من إنغلاق واكتمال «التزويل» فى مقابل انفتاح ولا تسمى «التأويل»، حيث التأثير فى التاريخ فى حاجة، على الدوام، إلى فعل تأويلى منفتح وخلاق، وإذن فإنها مفارقة «الوحي» التى تجعله ينطوى على الإكتمال والانفتاح فى آن معاً، أو تجعله بناءً منطوياً على الهوية والاختلاف معاً.
- (١٢) ولعل فى ذلك ما يؤدى إلى ترسيخ أساس نظرى للإختلاف، يسمح بقبوله كمبدأ أصيل فى عالم الممارسة، وهو ما يمد التوطئة اللازمة لتكريس مبدأ «التسامح» الذى يعد شرطاً لازماً لبناء عالم إنسانى حقيقى.
- (١٣) وإذا لا ينطوى الوعى السلقى الراهن، فى مصر وغيرها، إلا على مجرد التكرار الممل للوحي، فإن ذلك يكشف عن تصوره للوحي هوية مغلفة لاتحيل إلا إلى نفسها، ولسوء الحظ فإن هذا الوعى لا يرى فى تصور الآخرين للوحي هوية تفتح على العالم فتسعه وتتسع به فى آن معاً، مجرد تصور آخر ممكن للوحي، بل يرى فيه ما يدنو من إنكاره. والحق أن الأمر لا يتعلق، فى العمق، بالتباين بين تصورين أحدهما يقبل الوحي والآخر ينكره، بقدر ما يتعلق بالتباين بين علاقتين مع الوحي، إحداها تكتفى بمجرد استهلاكه وتكراره، فى حين تطمح الأخرى إلى إبداعه وإعادة انتاجه ضمن شروط مستجدة.
- (١٤) ابن عربى: فصوص الحكم، بشرح القاشانى، (مكتبة الحلبي مصر)، القاهرة ط٢، ١٩٦٦، ص ١٢٠.
- (١٥) وبالطبع فإنها مفارقة «الحاكمية» التى تنتهى، والحال كذلك، إلى إهدار فاعلية الوحي، وذلك من حيث يتبنى تكريس هيئته الشاملة، وهو الإهدار الذى يأتيها من نقي الإنسان وتغييبه. إذ الإنسان يمد جزءاً من صميم بنية الوحي، لا بما هو مجرد قصد له، بل - والأهم - بإعتباره أداة حياته الحققة فى التاريخ. ولقد كان ذلك هو ما أدركه الإمام

«على»، عندما أثرت مسألة «الحاكمية» للمرة الأولى أثناء حرب صفين، بعد أن رفع خصوم الإمام القرآن على أسنة الرماح، ودعوا إلى «تحكيم كتاب الله»، وأندفع بعض أنصار الإمام - وقد خدعتهم الحيلة - يرددون نفس الدعوى، فما كان من الإمام إلا أن راح ينييه أصحابه إلى أن القرآن إنما «هو خط مسطور بين دفتين لا ينطق، إنما ينطق عنه الرجال»، وكان يعنى بالطبع، أنه مامن حضور للقرآن في العالم إلا من خلال الإنسان وبه.

(١٦) وبالطبع فإنه يلزم التأكيد على أن هذه الضروب نفسها من الإبداع النظرى تحدد بنوع من الممارسة الواقعية القائمة، وإن عبر السعى إلى تجاوزها في الأغلب.

(١٧) ومن حسن الحظ أن ذلك تحديداً، هو مايفتهى إليه تحليل الدولة الإسلامية التقليدية عند منظريها الكبار، وأعنى الفارابى وابن خلدون خاصة. إذ الدولة، عندهما، تبدو تجلياً للفكرة الحضارية الخاصة بمجتمعهما، ومن هنا تمايزها عن دولة - المدينة اليونانية بما هي تحقق لفكرة حضارية مفارقة، ولهذا فإنه بالرغم من انفتاح الفارابى خاصة، على هذه الدولة الأخيرة، وإلى حد توظيف بعض مفاهيمها، فإن مدينته الفاضلة تحتفظ بتمايزها عن جمهورية أفلاطون، وذلك لتمايز الفكرة الحضارية التي تتطوى عليها كل منهما، ومن هنا أيضاً تمايزها عن الدولة العربية الراهنة، بما هي مجرد شكل سياسى مفروض على المجتمع من خارجه لقمعه وتوجيهه.

(١٨) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج١، (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (دار الثقافة للطباعة والنشر). القاهرة ١٩٨٠، ص ١٥٦، ولكن لاينفى أن يستفاد من ذلك أن الدولة هي خالقة هذه العناصر، وإلا لما كان هيجل نفسه قد أشار إلى «أن صورة الدين تحدد صورة الدولة ودستورها»، (المصدر السابق، ص ١٥٩). وإذن فإن الدولة تحقق هذه العناصر، بمثل ما تتحقق وتتحدد بها أيضاً، وذلك في جدلية يصعب التمييز فيها بين طرف فاعل وآخر منفعل.

(١٩) فإذا أربطت التبلور التاريخي بإنتمال الإنسان من حالة الوجود الطبيعي إلى حالة الوجود الاجتماعي والسياسي المنظم عبر العقل، فإن ذلك يؤكد على أن «الدولة» هي الأصل في التكوين التاريخي للعالم. وبالطبع فإن الأمر نفسه ينطبق على «الإمامة» التي استطاعت بدورها أن ترتفع بالإنسان، في شبه الجزيرة، من حالة الوجود الطبيعي في «قبيلة» إلى حالة الوجود الاجتماعي والسياسي المنظم في «دولة»، ورغم أن «القبيلة» قد ظلت فاعلة، وبقوة، في بناء هذه الدولة، فإنها لم تعد، هنا، وجوداً مستقلاً وحاضراً بذاته، بل راح يتجلى حضورها من خلال «الدولة» فقط.

(٢٠) ولعل كون الإمامة هي الأساس لكل هذا النشاط الإبداعي يتأتى من خلال إنسراب البنية التي تبلورت في حقل معرفي أساساً من الإنشغال بمعضلة الإمامة، إلى كافة الحقول المعرفية الأخرى التي أبدعتها الثقافة. فقد كان الإنشغال بالإمامة هو الجذر الذي انبثق منه التعمين النظرى الأول للوحى في (علم الكلام)، وهذا العلم هو الحقل الذى تبلورت في فضائه المصياغة الأكمل لبنية الثقافة التراثية بأسرها، الأمر الذى راحت معه كافة الممارسات الإبداعية في الحقول المعرفية الأخرى (من تاريخ ونحو وفقه وبلاغة تفسير وغيرها) تنوّه تأكيداً لإنتمائها إلى نفس الثقافة - إلى اليعتب عن آسناد نظرية من علم الكلام تعالج من خلالها قضاياها الخاصة.

(٢١) رغم أن الإمامة التي يقترب بها التأويل، على هذا النحو من العمق، تتجاوز كونها مجرد سياسة، فإن كون السياسة لاتنفي عنها رغم كل شيء، يحيل إلى الرابطة الجوهرية التي عرفتها الثقافة العربية (تراثية وحداثية) بين الثقافة والسياسة، وإلى حد أن مسار الواحدة منها يكاد أن يكون نفس مسار الأخرى.

(٢٢) فإذا اتجه (ابن ياسر) بخطابه إلى الأمويين قائلاً: «نحن ضريناكم على تنزيله، واليوم نضريككم على تأويله». نقلاً عن: كامل مصطفى الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، (دار المعارف بمصر) ط٢، القاهرة ١٩٦٦، ص ٤١٢، فإنه كان يكشف بذلك عن أن الإمامة (أو الخلافة)، كاصل النزاع في صفين، هي المظهر، وأن التأويل هو الجوهر، ولكن من دون أن يعنى ذلك لاجوهية المظهر، لأنه لا يتحدد بالمضمون أو الجوهر فقط، بل يحدده أيضاً، فالأشعرية، مثلاً، كجوهر تأويلي لسلطة ما (هي السلطة التي سادت أبداً)، لم تكن تحدد السلطة (كمظهر لها) فقط، بل وتتحدد بها كذلك. ومن هنا وحدتهما معاً، أعنى الإمامة والتأويل بالطبع.

(٢٣) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، طبعة مصر، ١٣٣٦هـ، ص ١٩٣. والحق أن هذا الوجه التأويلي للإمامة يتضامل - وإلى حد الغياب أحياناً - في النصوص السنية. ولم يكن ذلك فقط بتأثير المواجهة مع الشيعة الذين اختزلوا الإمامة في مجرد التأويل، بل وبما حدث من الإنقطاع الذين تكرر مع ولاية معاوية بين «الأمراء والعلماء»، حيث «كان الأمراء - حسب ابن العربي - قبل هذا اليوم، وفي صدر الإسلام هم العلماء، والرعية هم الجند، فأطرد النظام، وكان العوام القواد فريقاً، والأمراء فريقاً آخر. ثم فصل الله الأمر بحكمته البالغة وقضائه السابق، فصار العلماء فريقاً والأمراء آخر» نقلاً عن: محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، (مركز دراسات الوحدة العربية) بيروت، ط١، ١٩٩٠، ص ٢٣٤. ولعل دلالة هذا الإنفصال بين العلماء والأمراء تتمثل، لافى الإنفصال المطلق بين الإمامة والتأويل، بل في الإشارة فقط إلى إمكان عدم تواجدهما في شخص واحد، ولقد كان ذلك بالفعل هو جوهر التحول الجذري الذى عرفه المجتمع العربي الإسلامى، ودولته مع معاوية. (انظر: المصدر السابق، ص ٢٣٥). ولعل ذلك ما يؤكد إصرار الشيعة - في المقابل - على توحيد الإمامة والتأويل في شخص واحد، كجزء من تأسيسهم، بالطبع، بنموذج «دولة التنزيل»، حيث يتوحد في شخص الرسول (صلى الله عليه وسلم) الإمارة والعلم معاً. ومن هنا ضرورة أن يتوحد في «دولة التأويل» - بما هي إمتداد لدولة التنزيل عن الشيعة - الإمامة والتأويل في شخص واحد. بينما لايشترط ذلك عند أهل السنة، وذلك هو جوهر الخلاف بينهما.

(٢٤) ومن المفارقات أن ثمة، لابن قتيبة نفسه نصاً يختزل الإمامة في مجرد كونها سياسة فقط، وأعنى به نصه الشهير «الإمامة والسياسة».

(٢٥) ولعل ذلك هو مآزق الدولة التي يسعى السلفيون في مصر وغيره إلى تكريسها عبر الفرض القسرى للمبدأ السلفى على الدولة من الخارج.

(٢٦) وبالطبع فإنه أعنى دولة «آل عثمان»، التي لم تعرف شيئاً بقدومه للإسلام، على مدى القرون، إلا مجرد القوة تحميه

بها. والحق أن الإسلام لم يكن، على مدى هذه الفترة الطويلة، في حاجة إلى القوة فقط، بقدر ما كانت حاجته ماسة إلى ضخ الدماء في شرايين حضارته الشاحية، وذلك عبر تطوير مبدأ الوحي وإغنائه. وهنا لم يكن «آل عثمان» - الذين كانوا مجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القنص والإستحواذ، ودونما أى سند من حضارة أو تراث - يملكون البتة شيئاً يقدمونه للإسلام.

(٢٧) إذ «الدولة في البلدان العربية تشترك مع غيرها من الدول الواقعة على هامش مراكز الإنتاج والمعرفة في أنها تعتمد في إستمرارها على طبيعة علاقاتها مع المراكز أكثر مما تركز على مجتمعاتها، أنظر: على أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، (دار التنوير)، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص١٩٩. ولعل ذلك يرتبط بطورف نشأة البورجوازيات أو النخب العربية، التي كان بينها مهماز النهضة والإستقلال، في عصر تحول البورجوازية الأوروبية إلى الإمبريالية، وذلك ما فرض عليها طبيعة كمبرادورية تابعة، بحيث انصرف همها أولاً إلى تكييف مصالحها الخاصة مع مصالح البورجوازية الأوروبية المهيمنة، فجاء مشروعاتها كله محكوماً بهذا الهم لاغيره، حتى لقد لاح للبعض أن «تاريخنا القومي الحديث ليس إلا تاريخ تطور أشكال ارتباط هذه الطبقة بالغرب الاستعماري، وتاريخ إعادة وتجديد جلدتها وشكلها حسب تطور هذا النظام». أنظر: برهان غليون: بيان من أجل الديمقراطية، (مؤسسة الأبحاث العربية)، بيروت ط٤، ١٩٨٦، ص٤٨.

(٢٨) أنظر: على مبروك: مساهمة في التحليل المعرفي للعنف السياسي، (كتاب قضايا فكرية)، العدد ١٣، ١٤، (الأصوليات الإسلامية)، أكتوبر ١٩٩٣، ص ٤٢٠ - ٤٢٦.

(٢٩) وهكذا فإن حجراً ما أو قطعة من المعدن أو الخشب هي مجرد شئ بلا هوية أو معنى، ولكنها حين تتشكل طبقاً لمبدأ روحى ما، لاتصبح حجراً أو قطعة معدن، بل تشكلاً يجسد روح حضارة أو نظام ثقافة ما.

(٣٠) وهكذا رغم أن السياسة تتحدد بالثقافة، فإنها تحددها كذلك.

(٣١) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (دار الطليعة للطباعة والنشر) بيروت، ط١، ١٩٨٤، ص ٣٤٦.

(٣٢) بل إنه إذا كان هذا التحول قد انبثق في الإسلام، بعد أن تبلورت حوله سلطة تحكم باسمه، وتمارس أقصى ضروب القمع العقلي والسياسى حتى لقد آلت إلى ضرب من الإغتراب المادى والروحي للإنسان في العالم، فإن هذا التحول يبدو عاماً وشاملاً، وذلك من حيث قدم «هيجل» تحليلاً لظاهرة التحول هذه يتعلق بالديانة المسيحية، في كتابه «وضعية الديانة المسيحية»، وفيه رد «هيجل» تحول المسيحية من دين لامجال فيه لإغتراب الإنسان عن ذاته إلى مذهب كهنوى جامد أى تحول المسيحية إلى (سلطة تحقق أهدافها عن طريق خلق كل حرية للإرادة والعقل. ولهذا جعل هيجل «مهمة جيلنا (وإذا كان يقصد جيله، فإنها مهمة جيلنا أيضاً) أن يضطلع بجمع الكنوز التي بعثها أسلافنا لحساب السماء»، وذلك عبر تقويض ما هو كهنوتى وجامد في المسيحية. أنظر: محمود رجب: الاغتراب، (دار المعارف بمصر)، ط٢، ١٩٨٦، ص ١٢٤ - ١٢٧ - ٣٣، وزكريا إبراهيم: هيجل، (مكتبة مصر) القاهرة ١٩٧٠، ص ٤٤ - ٤٥.

(٣٣) فقد صار ابن خلدون إلى «أن السيف والقلم كلاهما آلة لصاحب الدولة يستعين بهما على أمره. إلا أن الحاجة في أول الدولة إلى السيف مادام أهلها في تهديد أمرهم أشد من الحاجة إلى القلم، لأن القلم في تلك الحال خادم فقط متخذ للحكم السلطاني، والسيف شريك في المعونة.

وكذلك في آخر الدولة حيث تضعف عصبيتها كما ذكرنا، ويقول أهلها بما ينالها من الهرم الذي قدمناه، فتحتاج الدولة إلى الإستظهار بأرباب السيوف وتقوى الحاجة إليهم في حماية الدولة، والمداخلة عنها كما كان الشأن أول الأمر في تمهيدها، فيكون للسيف مزية على القلم في الحاليتين، ويكون أرباب السيف حينئذ أوسع جاهاً وأكثر نفعة وأسنى إقطاعاً. وأما في وسط الدولة فيستغنى صاحبها بعض الشئ عن السيف لأنه قد تمهد أمره، ولم يبق همه إلا في تحصيل ثمرات الملك من الجباية والضبط ومباهاة الدول وتنفيذ الأحكام، والقلم هو المعين له في ذلك، فتعظم الحاجة إلى تصريفه وتكون السيوف مهمة في مضاجع اغمارها، إلا إذا نابت ثأبه أو دُعيت إلى سد فرجة، وما سوى ذلك فلا حاجة إليها، فتكون أرباب الأقلام في هذه الحالة أوسع جاهاً وأعلى رتبة، وأعظم نفعة وثروة، وأقرب من السلطان مجلساً، وأكثر إليه تردداً، وفي خلواته نجياً (أى مسامراً) لأنه (أى القلم) حينئذ آلت التي بها يستظهر على تحصيل ثمرات ملكه، والنظر في أعطافه، وثقيف أطرافه، والمباهاة بأحواله، ويكون الوزراء حينئذ وأهل السيوف مستغنى عنهم مُعبدون عن باطن السلطان، حذرين على أنفسهم من بوادره، ابن خلدون: المقدمة، ح ٢ (دار نهضة مصر)، القاهرة، ط٢، بدون تاريخ، ص ٦٩٥ - ٥٩٦. وإذ يبدو ابن خلدون، هكذا، نموذجاً للمثقف الذي يرى في الثقافة مجرد مطية لصاحب الدولة يمتطيها حين يشاء، فإن الغريب حقاً أن ثمة من الحكام أنفسهم من كان أكثر وعياً بالدور الذي يلعبه المثقف للسياسة، فهذا «نظام الملك». الوزير العباسي المشهور. نموذج (للسياسى) الذي يعرف القيمة الكبيرة (للمثقف) الذي كان «الغزالي». فإذا كان من جملة ما سعى به البعض ضده عند السلطان، أن قال للسلطان عنه أنه ينفق في كل سنة على الفقهاء والصوفية والقراء (وهم مثقفو العصر) ثلاثمائة ألف دينار، ولو جيش بها جيشاً لطمع بها باب القسطنطينية فاستحضر السلطان نظام الملك الوزير واستقره عن الحال. فقال: يا سلطان إعلم.. إنك تنفق على الجيوش الحاربية في كل سنة أضعاف هذا المال، مع أن أقوامهم وأمرهم لاتبلغ ريمته ميلاً ولا يضرب سيفه إلا ما قرب منه. وأنا أجيش لك جيشاً تصل من دعايتهم سهام إلى العرش لا يجيبها شئ من الله». أنظر: صدر الدين على الحسينى: أخبار الأمراء والملوك السلجوقية، تحقيق محمد نور الدين، (دار أقرأ) ط٢، بيروت ١٩٨٦، ص ١٤٠ - ١٤١.

وهكذا «فقد كان الحكام بحاجة ماسة إلى تقريب العلماء وتكريمهم، ليؤيدوا سلطانهم الدينى يسلمطان العلماء الروحي».

أنظر: أحمد الشرياصى: الغزالي والتصوف الإنسانى، (دار الهلال)، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٢.

(٣٤) ولعل سيادة هذا النمط من التفكير «النقل» تنأت من أن «النقل» كان الآلية الجوهرية التي اشتغل بها العقل الإسلامى طوال حقبة ممتدة، وحتى اللحظة المركزية في تشكل الثقافة الإسلامية، أعنى لحظة التدوين، بل وأثناء

هذه اللحظة وحتى بعدها. إذ الحق أن معظم العلوم التأسيسية في الثقافة، والتي كان يتشكل فيها العقل بمثل ما كان يشكلها، قد راحت تتبلور أساساً حسب هذه الآلية «النقلية»، حيث «المؤلفون في «التفسير» في ذلك العصر (كانوا) يعتمدون على نقل ما روى من تفسير الآيات عن الصحابة والتابعين، فإن زادوا شيئاً فترجيح أحد هذه الأقوال، وكذلك الشأن في «الحديث»، أهم ما يشغل المحدث جمع الأحاديث وأمتحان أسانيدهما (رواتها ونقلتها) لمعرفة جديدها من رديئها وهكذا، ومثل ذلك يُقال في علم اللغة والأدب، إذ هما تأثرا بالعلوم الدينية، وتمط الرواية فيهما هو نمط الرواية في الحديث، فاللفظ يروى ما سمع من العرب، أو يرى ما سمع من علماء شافهوا العرب وهكذا، والأدب يروى ما سمع من إعرابي أو عالم، وكثيراً ما يذكر السند كما يذكر المحدث مثل الذي نرى في كتاب الأغاني. أنظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام، ح ٢ (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، القاهرة، ١٩٩٨، ص ١٦. وإذ يبدو هكذا، أن النقل. يمثل الآلية الجوهرية تشكلت بها الثقافة، فإن ذلك ما يبرر مركزته داخلها.

(٣٥) إذ الحق أن آلية التفكير النقلي، كانت تلائم تماماً وضعاً تاريخياً واجتماعياً، راح يقصد إلى تثبيت الأوضاع القائمة لصالح الأجنحة المتميزة اجتماعياً وإقتصادياً من قریش، والتي حسمت الأمر لنفسها على نحو نهائي منذ الفتنة، وراحت تسعى إلى تثبيت دعائم سلطتها من خلال أنظمة الثقافة. والحق أنه يلزم التأكيد هنا على أنه فيما يكون (العقل)، خصوصاً حين يتسلح بالنقد هو آلية نقي القائم وتقويضه، فإن نقضه (النقل)، في المقابل، يكون آلية تثبيت هذا القائم وتكريسه.

(٣٦) والحق أن أولوية «التوحيد» على «العدل» عند القاضي عبد الجبار، تتجاوز ما صار إليه البعض من أن «قيمة التوحيد أعلى من قيمة العدل». أنظر: تصدير: أحمد فؤاد الأهواني لكتاب القاضي: شرح الأصول الخمسة، نشره عبد الكريم العثمان (مكتبة وهبة)، القاهرة ١٩٦٥، ص ١٠ إلى أن تكون نتائج الأشعرية المبكرة للقاضي، الذي كان في ابتداء حاله يذهب في الأصول مذهب الأشعرية. أنظر: ابن المرتضى: باب ذكر المعتزلة من كتاب «المنية والامل»، تصحيح توما أرنولد، (دار صادر)، بيروت ١٣١٦هـ، ص ٦٦. ولعل ذلك يعنى أن الأشعرية المبكرة للقاضي عبد الجبار لم تفارق تماماً بناء تفكيره، بل تخفت داخل لاوعيه المعرفي، وراحت تنتقم لنفسها بأن فرضت هيمنتها على بناء الشكل عنده، وحتى على بناء المضمون أحياناً. ولابد، هنا، من ملاحظة أن الأمر فيما يتعلق بإنسراب الآليات الأشعرية إلى الاعتزال يتجاوز «الشخصي» إلى «الموضوعي»، وأعني أنه يتجاوز ما هو خاص بالأشعرية المبكرة للقاضي، إلى شروط الحصار الأشعري للاعتزال، والتي دفعته لاوعياً. إلى تبني آلياته.

(٣٧) أنظر قراءة أوسع لظاهرة الإنسراب المعرفي إلى الخطابات المناوئة في: علي مبروك: السياسة والتاريخ، الخطاب التاريخي في علم العقائد (دار التنوير) بيروت (تحت الطبع)، الفصل الرابع بالذات، الذي يتابع، في أحد جوانبه، ظاهرة الإنسراب الأشعري إلى خطابات الفرق المعارضة، وبالذات الشيعة والمعتزلة. وكذا: الانكسار المراءو للفعلانية من ابن رشد إلى ابن خلدون، في (الف) مجلة البلاغة المقارنة، الصادرة عن الجامعة الأمريكية بالقاهرة، لعدد ١٦، ١٩٩٦، عن (ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب)، ص ٨٩ - ١١٥.

حيث الأمر يتعلق بمتابعة ظاهرة الإنسراب نفسها فيما يعرف بالخطابات الأكثر عقلانية عن ابن رشد وابن خلدون، وكذا: الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية، قراءة أولية، في (آب ونقد)، العدد ٤٠، أبريل ١٩٩٧، ص ٥٩، حيث متابعه الظاهرة نفسها في أحد الخطابات المعاصرة، والحق أن الظاهرة في حاجة إلى دراسة أعمق.

(٣٨) وإذا كان يُشار في ضرب المثل على هذه المشاركة إلى القول الشهير الذي خاطب به أبو بكر رعيته قائلاً «إن أحسنت فأعيتوني، وإن أسأت فقوموني»، فلما جرى أثناء تولية «علي بن أبي طالب»، يكشف عن حدود هذه المشاركة على نحو كامل. فقد بويح «علياً» خليفة، لاوصاية مباشرة من خليفة كما أوصى أبو بكر بعمر، ولابمجلس ينعقد لاختيار الخليفة كما حدث لعثمان. واختاره أولئك الذين أسماهم معاوية: «أوباش أهل العراق وحمقى الفسباط (مصر) وغوغاء السود»، وليس أشرف القوم وسادتهم. وهكذا، للمرة الأولى والأخيرة فيما يبدو، يختار المستضعفون من العامة والغوغاء، وليس السادة والرؤساء. والحق أن علياً نفسه لم يستوعب، لأول وهلة، ما ترتب على قتل عثمان من تغير جوهرى. كان مؤقناً للأسف. في بيئة النظام السياسى، فإنه عندما «أتى الناس (الناس وليس السادة) علياً في داره، فقالوا: نبأيك، فمد يدك، لايد من أمير، فأنث أحق بها، فإنه قد قال: ليس ذلك اليك، إنما هو لأهل الشورى وأهل بدر، فمن رضى به أهل الشورى وأهل بدر فهو الخليفة». وهكذا تقف حدود المشاركة عند (الصفوة) من أهل الشورى وبدر، ولاتبلى (العامة) أبداً. ولولا أن الناس قد خوفوا علياً وندأوا عليه فقبلها منهم لكان قد عصر عينيه عليها ثالثة، حسب إقرار «الأشتر النخعي»، أحد خلصائه. أنظر: ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، تحقيق طه الزينى، (طبعة الحلبي)، القاهرة ١٩٦٧، ح ١، ص ٤٧ - ٧٤.

(٣٩) ولقد كشف معاوية عن هذا الطابع المراءو لسياسته، حين راح يفتى على جوهرها التسلطى قائلاً: «أنا لا تحول بين الناس وبين السننهم مالم يحولوا بيننا وبين سلطاننا» فبدأ وكأنه يسمح للناس بدور، ولو كان مجرد الشرثرة، وهو الذى سمح لنفسه بالتعالى بمسألة توريث الحكم ليزيد ابنه، من كونها أمراً تحقق قضائه الخاص، إلى كونها قضاء من الله، وذلك حين مضى في مواجهة ناقديه، إلى «أن أمر يزيد قضاء من القضاء وليس للمباد الخيرة من أمرهم»، أنظر: ابن قتيبة: مصدر سابق، ص ١٥٨.

(٤٠) وفيما يناسب القول الأول واحداً من المعتزلة الأوائل الذين مارسوا الثورة في حقل السياسة وإن هذا القول الأخير يناسب واحداً من المتأخرين الذين إنشغلوا بالمعارضة في خطاب الثقافة.

(٤١) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية، بيروت، ص ٧٤.

(٤٢) وهكذا فإن نظام إنتاج المعرفة المتداول في حقل التاريخ مثلاً، لا يختلف فقط عن نظيره المتداول في حقل علم آخر كالبلاغة مثلاً، بل إنه يختلف داخل نفس حقل «التاريخ» عن ابن خلدون عنه عما كان قبله، وبالطبع دون أن يحول هذا الاختلاف عن إنطواء نظام الثقافة الكلي عليها جميعاً.

(٤٣) وهنا يشار إلي ما صاز إليه بعض «الأشاعرة» من اختتام نصوصهم بذكر ما لهم من المصنفات في الأدب وعلوم

اللغة، وتفسير القرآن وعلوم السنة والحديث، والفقه والتاريخ والتصوف، وغيرها من العلوم التي "ليس لأهل البدعة من هو رأس في شيء منها، فهي مختصة بأهل السنة والجماعة، حيث لم يكن قط للروافض والخوارج والقدرة تصنيف معروف يرجع إليه في تعرف شيء من الشريعة، ولا كان لهم إمام يقتدي به في فروع الديانة (وحتى إذا) صنف بعض متأخري القدرة (مثلاً) في تفسير القرآن علي موافقة بدعتهم، (فإن) ذلك لا يتداوله من أهل صنعة التفسير إلا مخذول". أنظر: الأسفرائيني: التبصير في الدين، نشرة عزت الحسيني، (مطبعة الأنوار) القاهرة ط ١، ١٩٤٠، ص ١١٨. وهكذا يكشف النص عن الوعي بأن الحقول المعرفية السائدة في سياق الثقافة الإسلامية، إنما تنتمي إلى بنية النسق المهمين داخل علم الكلام (وهو النسق الأشعري)، وأن الاتساق المناوئة لهذا النسق، لم تنتج إلا المهملش وغير المتداول في الثقافة.

(٤٤) وهنا يشار إلى أن المنجز البلاغي الكبير للجرجاني المائل في نظرية النظم التي تعد رأس الأمر وتماه في البلاغة العربية لا يمكن أن يجد تفسيره كاملاً إلا في كونه قد تبلور كجزء من الانشغال بقضية كلام الله التي تعد أحد قضايا علم الكلام الهامة.

(٤٥) والحق أنه يلزم التمييز، فيما يتعلق بنشأة العلوم، بين كل من الأسبقية التاريخية والأسبقية المعرفية. إذ ثمة من العلوم ما يكون الأسبق تاريخياً في التبلور، لكنه تابع معرفياً لما تبلور لاحقاً عليه، وذلك من حيث يجد في هذا الذي يلحقه مجمل الشروط المعرفية التي تجعل تبلوره ممكناً. ولعل ذلك ما تؤكد مثلاً حقيقة أن علم أصول الدين هو الحقول الذي يؤسس معرفياً لعلم أصول الفقه، رغم أن هذا العلم الأخير قد أنجز اكتماله المنهجي قبل أصول الدين ولهذا فإنه لن يكون غريباً أن يهضي "باحث كبير" إلى أن "القواعد المنهجية التي قررها الشافعي (في أصول الفقه) كانت توجه من الداخل القواعد العقيدية التي قررها الأشعري (في أصول الدين)". تماماً مثلما أن القواعد العقيدية التي قررها الأشعري كانت توجه القواعد المنهجية التي قررها الشافعي". أنظر: الجابري: تكوين العقل العربي، سبق ذكره، ص ١١٦. إذ كان يعني، بالطبع، أنه إذا كانت قواعد الشافعي المنهجية قد وجهت قواعد الأشعري العقيدية انطلاقاً من الأسبقية التاريخية للأول على الثاني، فإن قواعد الأشعري العقيدية كانت توجه قواعد الشافعي المنهجية انطلاقاً من الأسبقية المعرفية والمنطقية لعلم أصول الدين علي أصول الفقه. وليس من شك في أن المعرفي، وليس التاريخي هو ما يعول عليه في سياق تحليل بنيوي للثقافة.

(٤٦) وذلك لحسن الحظ ما يؤكد باحث معاصر راح يسرد تجربته رايأ: "طيلة سنوات عديدة كنت أعتقد أن الحل يكمن في الإستيمولوجيا. وككل باحث عربي غادر بلاده إلى أوروبا وجامعاتها كنت مسحوراً قبل كل شيء بالحدائث والعلم والتكنولوجيا. وكنت مسحوراً بتلك النظرية التي أتاحت نشأة هذه الأشياء في أوروبا، وأتاحت لأوروبا أن تتفوق علي جميع الأمم الأخرى منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. ففلسفة العلوم أو فلسفة المعرفة هي التي تدرس شروط إمكانية وجود المعرفة الصحيحة وتمييزها عن المعرفة الخاطئة. وهي التي تبلور معايير التقدم وطرائق الاكتشاف والبحث العلمي. ولكن بعد فترة طويلة من التخبط والتيه رحلت اكتشفت وبالدّهشتي الكبرى أن الحل يكمن أولاً في علم الأحيولوجيا لا في الإستيمولوجيا إنه يكمن في علم الكلام، في علم الله، في علم اللاهوت قبل أن يكمن في علم الطبيعة أو الفيزياء أو الرياضيات، وفهمت عندئذ أن تحرير السماء سوف يسبق حتماً تحرير الأرض. وعرفت إلا جدوي من تحرير الأرض قبل تحرير السماء، هذه السماء الضاغطة كالسقف فوق رؤوسنا، هذه السماء التي تراكمت فيها المفاهيم السوداء وإدلهمت علي مر القرون السكو لاسيتيكية" أنظر: هاشم صالح: الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات" مقال ضمن مجلة "الوحدة" التي تصدر عن "المجلس القومي للثقافة العربية"، الرياض، العدد ١٠١، ١٠٢، فبراير/ مارس ١٩٩٣، ص ٢٤٠.

(٤٧) وهكذا فإن هيمنة مذهب أو تيار كالأشعرية مثلاً - في إطار العلم، والثقافة بالتالي، لا ترجع - علي عكس ما يجري الإيهام إلي أي إدارة أو تميز خاص، بل ترجع إلي التاريخ الذي يحقق وحده هيمنة بعض الممكنات ويفرض تهميش غيرها. ولكنه إذ يستنفذ هذا الذي يحقق هيمنته، بحيث يجعل التحول عنه لازماً، فإن دوام هيمنة مذهب ما، رغم استفاد ممكنات، يكون مما يستحيل إلا بالنسبة لوعي لا تاريخي، وهذا هو أساس حضور الأشعرية للآن.

(٤٨) ابن خلدون: المقدمة، ٣ (سبق ذكره)، ص ١٠٦٩.

(٤٩) يلح الكثيرون علي ربط هيمنة النسق أو الخطاب الأشعري بكونه خطاب الوسط لأمة جعلها الله أمة وسطاً. والحق أن قراءة عميقة لبنية الخطاب الأشعري لتتكفل بالكشف عن كونه ليس خطاباً للوسط بحال، بل إنه خطاب إطلاق وإلغاء بلا وسط، إطلاق الفاعلية والتأثير للمطلق (إلها في المجرى وحاكماً في المتعين)، وإلغاء فاعلية الإنسان والعالم. والحق أن ذلك يعني أنه لا علاقة لهيمنة الخطاب بمضمونه المعرفي الحق، بل الأمر يتعلق بدواع أخرى غير معرفية.

(٥٠) البغدادي: الفرق بين الفرق، (دار الآفاق الجديدة) بيروت ١٩٧٣، ص ٢-٣٣.

(٥١) الفزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، (دار الكتاب العربي)، بيروت، ١٩٨٥، ط ١، ص ٥٤.

(٥٢) المصدر السابق، ص ٦٢، ٨٢.

(٥٣) ولعله يشار هنا مثلاً لا حصراً إلي أنه في التصور الأشعري لصفات الله قديمة وزائدة علي ذاته ما يؤدي إلي إثبات قداماً مع الذات فإن "من أثبت معني صفة قديمة فقد أثبت الهين"، وذلك علي قول "أصل بن عطاء" الذي أثبتته الشهر ستاني، وذلك من حيث يكون مع الذات والحال كذلك ما هو غيرها، لأنه زائد عليها وليس هو هي، ورغم ذلك فهو قديم. والملاحظ أن هذا البناء للصفات قد ارتبط جوهرياً بالسعي إلي تصويرها بمعزل عن أي شرط إنساني، في حين ارتبط تصويرها في هوية واحدة مع الذات حسب المعتزلة بالتأكيد علي الدور الإنساني في بنائها.

(٥٤) الفزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٨٥.

(٥٥) الفزالي: إجماع العوام عن علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٨٤.

- (٥٦) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، (مكتبة الحلبي)، القاهرة. دت، ص٤٣، ٤٧.
- (٥٧) الباقلائي: التمهيد، تحقيق: يوسف مكارثي اليسوعي، (منشورات جامعة الحكمة)، بغداد ١٩٥٧، ص١٠٥.
- (٥٨) المرجع السابق، ص١٢٩.
- (٥٩) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة، تحقيق محمد يوسف موسى (وآخر) (مكتبة الخانجي)، القاهرة ١٩٥٠، ص٣٦٧.
- (٦٠) الباقلائي: التمهيد، (سبق ذكره)، ص٣٣٠ وإذ يبدو الاحتكار، هكذا، فعلا من الله، لا من المحتكر، فإن ذلك يؤكد علي قصد النسق إلي التستر "بالله" علي كل ضروب الممارسة اللاإنسانية من تسلط واحتكار وغيره.
- (٦١) علي مبروك: النبوة من علم العقائد إلي فلسفة التاريخ، (دار التنوير) بيروت ط١٠ ١٩٩٣، ص١٨٢ وما بعدها.

الفصل الخامس

أنور مغيث

الزعة الإنسانية عند الفلاسفة المسلمين

خلاصة تمهيدية

تبدأ الدراسة بمناقشة لبعض الآراء التي تحاول أن تجعل من النزعة الإنسانية ظاهرة تخص الفكر الغربي وحده بل وتجعلها طارئة ومؤقتة في تاريخ الغرب، وتحاول، في مواجهة ذلك، أن تحدد ملامح عامة للنزعة الإنسانية تسمح باقتفاء آثارها في مختلف ثقافات الفكر البشري بوجه عام. وفيما يخص الثقافة العربية تتعرض الدراسة لأحد تجليات النزعة الإنسانية في مجال الفلسفة والتي كانت وسيلة استخدمها الفكر العربي في إفساح مجال يسمح بازدهار المعرفة البشرية والاعتداد بها كما يبلور غايات تهدف إلى تحقيق سعادة البشر في الحياة الدنيا.

وفي هذا الصدد تبدأ الدراسة برسالة الكندي في دفع الأحزان والتي تهدف إلى تزويد الإنسان بحكمة عملية تساعد في تجاوز أحزانه، وتهتم الدراسة اهتماماً خاصاً بالفارابي المؤسس الحقيقي للنزعة الإنسانية بالمعنى الشامل في الفلسفة الإسلامية وترصد ذلك من خلال تصوره للميتافيزيقا والموسيقى والسياسة كما تبرز الإسهام الأصيل لابن طفيل في تمجيد الإنسان الفرد وتأكيد قدرته معتمداً على عقله في الوصول الحقيقة.

وتشير الدراسة إلى آلية التكفير التي أطلقها الغزالي كخطر يهدد بتقويض النزعة الإنسانية مما دفع ابن رشد إلى الاشتباك الصريح مع هذه الآلية وإلى التأكيد، مستخدماً التأويل والبرهان، على قدرة العقل البشري على بلوغ الحكمة بطريق مستقل.

وفي النهاية تتناول الدراسة تأثير الفلسفة العربية بوجه عام والفلسفة الرشدية بوجه خاص على انبعاث النزعة الإنسانية في الفكر الغربي، كصورة توضح مدى ما تجنيه النزعة الإنسانية من تعميق وازدهار من خلال تفاعل الثقافات.

المصدر

هل تعنى النزعة الإنسانية عبادة الإنسان أم دراسة الإنسان أم الاهتمام بحل مشاكل الإنسان؟ يسير العقل فى اتجاهات شتى ويجبرنا المصطلح على البحث عن منشأه، وتطور دلالاته حتى نستطيع الوقوف على معنى محدد له.

ولقد بدأ مصطلح النزعة الإنسانية humanisme مع عصر النهضة الأوروبية. ويشير فى البداية إلى طائفة من المتخصصين فى دراسة لغات وآداب الحضارات القديمة أو ما كان يطلق عليه الأدب الإنسانى humani litterie، وذلك فى مقابل دراسة الوحي الإلهى أو الكتابة المقدسة. ثم انتشر المصطلح بعد ذلك وصار يميز فلسفة عصر التنوير بأسرها، تلك الفلسفة التى جعلت همها الأول هو العمل على تحرير الإنسان ورفاهيته. واتسعت دلالة/ المصطلح لتشمل العقل والحرية وتبجيل العلوم وازدهار الأخلاق الوضعية. واضفى هذا التنوع على المصطلح غموضا واتساعا فى الدلالة بحيث أصبح من الصعب الاكتفاء بدلالته القديمة التى كانت له أثناء عصر النهضة، أى التخصص فى اللغات والآداب القديمة. وفى نفس الوقت صار من غير المجدى أن نستخدم المصطلح لكى نشير إلى كل هذه الظواهر جميعا. علينا إذن أن نبحث عن تحديد آخر لا يتطرق من مضمون المعرفة التى يتضمنها المصطلح ولكن ينطلق من سياق النشأة ومن بعض السمات الثابتة والمستمرة فيه رغم اتساع دلالاته.

لقد نشأت النزعة الإنسانية فى مواجهة اللاهوت. ولم يكن يعنى ذلك العداء للدين ولكنه كان يعنى اختيار مجال آخر ينشغل به الفكر الإنسانى. فإذا كان اللاهوت، وهو العلم المركزى والأساسى فى العصور الوسطى، يهتم بدراسة وجود الله وذاته وصفاته وطبيعته علاقته بالعالم، فإن النزعة الإنسانية قد فتحت مجالا جديدا فى المعرفة يهتم بدراسة وجود الإنسان وذاته وصفاته وطبيعته علاقته بالعالم.

ومع تطور هذه النزعة لم يعد مصطلح الإنسانية يعنى موضوعا محددا للدراسة، وإنما أصبح يعنى منطلقات معينة فى تناول موضوع الدراسة وطريقة التفكير بوجه عام. ويمكن أن نحدد السمات العامة لهذه النزعة فيما يلى:

١. **الأساس المعرفي:** ويتمثل مبدأ بروتاجوراس الذى أطلق فى القرن الخامس قبل الميلاد وهو «الإنسان مقياس الأشياء جميعا، الوجود واللا وجود».. وقد كان يؤخذ على بروتاجوراس قوله بالإنسان الفرد مما يؤدى إلى نسبية المعرفة واختلافها من شخص إلى آخر مما يعصف بموضوعية المعرفة. أما فى النزعة الإنسانية الحديثة فإن كلمة إنسان تشير إلى النوع الإنسانى بوجه عام، أى إنها تفترض وجود عقل إنسانى مشترك يقوم بتحديد معيار وجود الأشياء أو لوجودها وتكون معايير هذه عامة وكونية.

٢. **الأساس القيمي:** صحيح أن الأديان قد أتت بأوامر ونواهي أخلاقية وطالبت الإنسان أن يلتزم بها، ولكن فى إطار النزعة الإنسانية يقوم الإنسان نفسه بتحديد قيم للأشياء المحيطة به ومعايير للسلوك انطلاقا من غاياته الخاصة به فى الحياة الدنيا. وهى قيم تتفق فى أغلب الأحيان مع الأوامر الدينية، ولكنها تتميز بأنها تنطلق من الإنسان والهدف منها هو مجد الإنسان. فالإنسان يمنح قيمة للجبل وقيمة للبحر وللشجر والحشرات انطلاقا من مصلحته أو من نزوعه لحفظ النوع. والإنسان يجرم قتل النفس ويحرم التعدى على ملكية الآخرين ويمنع عمل الأطفال طبقا لمعايير إنسانية. ولقد كان لهذا البعد القيمي نتائج قانونية وأخلاقية بل وجمالية بعيدة المدى.

٣. **الأساس الغائى:** وهو الذى يرى أن لوجود البشر فى العالم غاية يحددونها لأنفسهم. فالبشر لا يكتفون من العيش بأن يعيشوا، ولكنهم يسعون عبدة المسيرة الإنسانية العامة إلى الوصول إلى غاية ما، يقتربون منها بمرور الزمن. وغاية الإنسان، فى اعتقاد أغلب الفلاسفة، هى الوصول إلى السعادة. وإذا كانت السعادة لدى أرسطو قد ارتبطت بالحكمة والتأمل العقلى فإنها فى النزعة الإنسانية الحديثة ومع ديكارت تحديدا قد ارتبطت بتحقيق التقدم العلمى والتقنى الذى يحقق رفاهية البشر ويؤدى إلى أن يصبح البشر سادة الطبيعة وملاكها حسب تعبير ديكارت، أو يؤدى لاستعباد الطبيعة لانتزاع أسرارها حسب تعبير فرنسيس بيكون.

لقد اضطررنا الحاجة لتحديد المصطلح إلى اللجوء إلى أكثر أشكال التعبير عن النزعة الإنسانية صراحة وتقليدية. رغم أن نتائج الفكر الحديث تحوى انتقادات لهذه الأسس باسم النزعة الإنسانية أيضا. ولكننا أبرزنا هذه النظرة لما تتمتع به من ووضوح وتحديد.

ويبقى بعد هذا المدخل التعريفى سؤال: إلى أى مدى يمكن الحديث عن نزعة إنسانية خارج مجال الفكر الأوروبي الحديث؟

يميل الكثيرون من أنصار النزعة الإنسانية إلى اعتبارها منجزا من منجزات الحضارة الأوروبية القابل للتعميم عالميا مثله مثل العلمانية والديمقراطية والثورة الصناعية. ويصل خصومها (إذ أن لها أيضا خصوم) إلى نفس النتيجة، أى اعتبارها ظاهرة خاصة بالفكر الأوروبي ويعتبرونها عابرة ويتوقعون لها الأفل. فمثلا ميشيل فوكو يربط النزعة الإنسانية بظهور وتبلور «العلوم الإنسانية» كالتاريخ والاقتصاد واللغويات. أى منذ حوالى قرنين من الزمان فقط. ويختتم كتابه «الكلمات والأشياء»، بهذه العبارة: «إن الإنسان لم يعد هو تلك المشكلة القديمة ولا أكثرها دواما من بين المشاكل التى طرحت على المعرفة الإنسانية. لو تناولنا فترة قصيرة نسبيا ومجالا جغرافيا محدودا - الثقافة الأوروبية منذ القرن السادس عشر - لتأكدنا أن الإنسان اختراع حديث.. وكان ذلك نتيجة لتغيير فى التدايير الأساسية للمعرفة. إن الإنسان اختراع، تظهر حريات فكرنا بسهولة تاريخه المتأخر وربما نهايته المقبلة، إذا كانت هذه التدايير قد انتهت فى التو بعد ظهورها، وإذا كانت هذه التدايير قد قامت -عبر حدث نتوقع إمكانية حدوثه، ولكننا لانعرف بعد شكله أو وعده الذى يعد به، كما حدث فى منعطف القرن الثامن عشر- بقلب تربة الفكر التقليدى؛ فإنه يمكننا حينئذ أن نراهن على أن الإنسان سيمحى كوجه مرسوم على الرمال كى يطيح به البحر»^(١)

يسم فوكو النزعة الإنسانية بسمتين: أولا: أنها محصورة فى الثقافة الأوروبية وأنها على وشك الانتهاء. ويشاركه فى ذلك الفيلسوف الإيطالى المعاصر جيانى فايتمو ويرى أن الميتافيزيقا لايمكن أن تستمر إلا إذا بقى فى الظل ملمحها الإنسانى الذى يخضع كل شئ للإنسان، عندما يخرج من الظل وينكشف هذا الملمح المهيمن للميتافيزيقا. وهو ما حدث فيما يرى هيدجر، مع نيتشه، فى تصوره للوجود كإرادة قوة. منذئذ دخلت الميتافيزيقا لحظة انحطاطها، مع ما نعانیه يوميا، من انحطاط النزعة الإنسانية أيضا،^(٢)

لاشك أن التصورات التى تحكم على النزعة الإنسانية بالأصل الأوروبى والاتجاه نحو الأفل تتطلق أساسا من تصور هيدجر الذى صاغه فى غمار الجدل الدائر حول العلاقة بين الوجودية والنزعة الإنسانية، فقد شاع فى منتصف القرن العشرين نقد للوجودية بأنها تزلزل الثقة بالإنسان، وتشكك فى قدرته وتلقى به إلى اليأس والعبث. ولرد على هذا النقد كتب سارتر كتابه "الوجودية نزعة إنسانية"، وفيه يربط بين الوجودية وبين النزعة الإنسانية فى صورتها الكلاسيكية ويجعل من الوجودية تكريما للإنسان وليس إقلالا من شأنه.

فى هذا السياق كتب مارتن هيدجر كتابه «رسالة حول النزعة الإنسانية» الذى يتخذ فيه موقفا مغايرا لسارتر، إذ يربط النزعة الإنسانية بتراث الميتافيزيقا الغربية. فالفلسفة الغربية كلها على اختلاف مدارسها ما بين مادية ومثالية أو عقلية وتجريبية قد قامت فى رأى هيدجر، على مبدأ ميتافيزيقى واحد وهو تقسيم الوجود إلى ذات عارفة هى الإنسان، وموضوعات قابلة للمعرفة وهى أشياء العالم الحاضرة أمام هذه الذات.

ويدين هيدجر هذه الميتافيزيقا التى تختصر الوجود إلى مجرد حضور الموضوعات أمام ذات بشرية عارفة. فمثل هذه الميتافيزيقا تؤدي إلى نسيان الإنسان للوجود الحقيقى وإلى تلاعبه بالعالم المحيط وتفاقم النزعة التقنية.. إن النزعة الإنسانية التقليدية القائمة على مركزية الإنسان هى المسئولة عن سطوة التكنيك التى تتجه إلى تدمير الأرض والإنسان نفسه، وهكذا نجد هيدجر يحمل على النزعة الإنسانية التقليدية - لأنها أسيرة لميتافيزيقا التعارض بين الذات والموضوع. ولكنه من جهة أخرى يحتفى

بالإنسان ويعتبره راعى الوجود وذلك حين يفيق من النظرة الميتافيزيقية ومن عبادة العلم الوضعى والتكنيك.

وعلى عكس هيدجر الذى جعل النزعة الإنسانية مسئولة عن تضخم التكنيك قام فلاسفة مدرسة فرانكفورت بالتاكيد على التعارض بين النزعة الإنسانية والتكنيك. فتضخم التكنيك هو ضياع للنزعة الإنسانية وليس تحقيقا لها. فالتكنيك يتطلق من العقل الأداة أى العقل الذى ينظر للحقيقة كأداة لتحقيق مردود تقنى ومالى وهو العقل المصاحب للرأسمالية والثورة الصناعية. أما النزعة الإنسانية، فإنها تتطلق من العقل النظرى المصاحب لتاريخ المعرفة الفلسفية منذ اليونان. وكما يطفى العقل الأداة على العقل النظرى ويزيحه ليحتل مكانه، يطفى التكنيك على الذات الإنسانية ويسلبها صفاتها فى التفكير والإبداع فتشعر أزاءه باغتراب. ومهمة النزعة الإنسانية حاليا هى استعادة صفات الإنسان المستلبة فى التكنيك حتى يمتلك الإنسان من جديد حرته وإبداعه.

هذه بعض ملامح الجدل الدائر حول النزعة الإنسانية فى الفكر الغربى المعاصر. وهذه الانتقادات الموجهة إلى النزعة الإنسانية من قبل هيدجر وفوكو وفاتيمو لها فضل إبراز محدودية النزعة الإنسانية فى المنظور الغربى، كما أن لها أيضا فضل إبراز الهوية التى تفصل بين قيم ومبادئ هذه النزعة عند انطلاقها وبين ما آلت إليه عند تحقيقها عمليا فى الواقع الأوروبى الحديث. ومن هنا تأتى أهمية رصد النزعة الإنسانية فى الثقافات غير الأوروبية. أى رصد الفكر الذى يحتوى بدرجة أو بأخرى على خصائص النزعة الإنسانية المعرفية والقيمية والغائية فى هذه الثقافات. فقد تبلور هذا الفكر فى سياق يختلف عن السياق الغربى مما قد يجعل منه نوعا من المنابع النقية لهذه النزعة. وقد شعر عالم الأنثروبولوجى كلود ليفى شتراوس بضرورة تجاوز الإطار الأوروبى الحديث للوقوف على المعنى العميق للنزعة الإنسانية فارتد بها إلى الأساطير القديمة لدى الشعوب البدائية: «إن كل نزعة إنسانية حقيقية، حسبما وردت فى الأساطير القديمة، تضع الوجود قبل الحياة وتضع الحياة قبل الإنسان وتضع احترام الآخر قبل حب الذات»^(٤).

بمثل هذا الشعور بالحاجة إلى تجاوز الفكر الأوروبى نستضىء فى بحثنا عن النزعة الإنسانية فى الفكر العربى، أى البحث عما فيه من ملامح لفكر يقوم على مفهوم أن هناك طبيعة إنسانية ذات خصائص معينة لا ترتبط بالانتماءات الدينية والثقافية للبشر، وأن البشر بما هم كذلك لهم قيم أخلاقية تتسم بالرحمة وبالصدق والتضامن، وأن للبشر غاية يهدفون إليها من وجودهم فى حياتهم الدنيا. هذا الفكر القائم على جهد البشر والهادف إلى سعادة البشر نجد تجلياته فى كثير من مجالات الإبداع لدى العرب المسلمين وخصوصا فى العلوم والتصوف والشعر وأدب الرحلات وغيره. ولكننا سوف نهتم أساسا بالفلسفة، وذلك لأنها المجال الذى تتحول فيه النزعة الإنسانية من مجرد شعور عام إلى نظرة عقلية متماسكة للعالم والإنسان، وهذه النظرة لها بالضرورة آثارها فى السلوك وفى الممارسة الاجتماعية والسياسية.

ولاشك أن الصلة الوثيقة بين الفلسفة فى أى عصر وأى ثقافة مع الفلسفة اليونانية تجعلنا نشير إلى جهود الترجمة التى تمت فى ظل الحضارة الإسلامية وخصوصا بيت الحكمة فى عصر المأمون فى القرن الثالث الهجرى. إن العرب، الواقفين من الحق الذى جاءهم فى القرآن والذى أنزل على نبيهم، والمتمسكين بدينهم والعاملين على نشره، واعون فى الوقت نفسه بأهمية تراث البشرية وضرورته فى بناء الحضارة. ولايتعلق ذلك بالعلوم العملية وضروب الصنائع فحسب بل بالأدب والحكمة التى تمثل النبع الرئيسى فى معرفة ما هو الإنسان.

إن الاهتمام بالمعرفة الإنسانية من مختلف مصادرها والتى تشكلت بصورة مستقلة عن الوحي، هذا الاهتمام الذى ميز النزعة الإنسانية فى بداياتها فى أوروبا، كان هو نفس الاهتمام الذى تجلى لدى الكثيرين من الدارسين والمترجمين والمفكرين العرب قبل ذلك بعدة قرون. ولم تكن حركة الترجمة عن

اليونانية والفارسية وغيرها . كما يرى مؤرخ الفلسفة الإسلامية الفرنسي هنرى كوريان - وليدة قرار سياسى قام به الخليفة المأمون ولكنها كانت استمرارا، أوسع نطاقا وأكثر منهجية لعمل كان يجرى من قبل ولنفس الأغراض^(٥).

لقد عملت حركة الترجمة على تكريس النزعة الإنسانية فى الفكر العربى منذ القرن الثالث الهجرى وذلك على مستويين.

١. مستوى فنى وعملى مرتبط بازدهار فنون الشرح والبرهنة والتأويل والتعليق وابداء وجهات النظر النسبية والاعتراف بوجود تفسيرات مختلفة.

٢. مستوى نظرى مرتبط، بافساح مجال يمكن للفكر فيه أن يهتم بالإنسان بما هو إنسان، ينطلق فيه من رؤية ومنهجية إنسانية، وهذا هو المجال الذى سمح بازدهار الفلسفة الإسلامية وسمح بعد ذلك بتأثيرها الهام فى الثقافة الغربية. وسوف نلقى أضواء على هذه النزعة فى الفلسفة، لا من أجل القيام بحصر شامل وإحاطة تامة وهو الأمر الذى يصعب تحقيقه، كما قد لا يكون له جدوى كبيرة، ولكننا سنكتفى بإبراز بعض الزاويا المتنوعة لهذه النزعة فى الفلسفة الإسلامية.

١- الكندى ورسالة «الحيلة فى دفع الأحزان»

اتجهت المدارس الفلسفية اليونانية مثل الرواقية والابيقورية إلى ربط الفلسفة بالحياة العملية للإنسان وتعديل سلوكه كى يتحمل وجوده ويعيش فى انسجام مع العالم المحيط به. وكان أبيقور يرى أن الفلسفة هى طب النفوس. وفى هذا الإطار تأتى رسالة الكندى أول الفلاسفة العرب «الحيلة فى دفع الأحزان» ويتعرض فيها الكندى لموضوع السعادة والشقاء فى الحياة الدنيا وليس فى الآخرة.. ويبدأ رسالته بتوضيح نسبية ما هو محبوب وما هو مكروه لدى الإنسان.. فالمذات تختلف من فرد إلى فرد وكذلك الحسرات، والحكم على الحالة الروحية بالشقاء والسعادة أمر مرتبط بالمادة وهو ما يعطى للعقل دورا فى إعادة تقييم الأمور. ويرى الكندى أن الحزن قد ينشأ عن أمر قد أصابنا فعلا أو عن أمر لم يصبنا بعد ولكن نتوقعه. إذا لم يكن الأمر قد أصابنا بعد فإن الحزن فى هذه الحالة لاداعى له.. ومن يحزن فإنه يؤذى نفسه، ومن يؤذى نفسه يكون أحمق ظلما^(٦). أما الحزن عن أمر أصابنا فيمكننا تجاوزه وذلك عن طريق تذكر الأمور المحزنة التى أملت بالنفس وبالأخرين وكيف تعود النفوس إلى البهجة فيكون الحزن عابرا إذ هو وضع لا طبع. ويرى الكندى أنه أولى بالإنسان ألا يحزن على ما فقدته من ممتلكات لأن ربط النفس بالممتلكات سيجعل الحزن واجبا بشكل مستمر لأننا سنحزن فى كل الأحوال سواء إذا اقتنينا «لأن سنحزن على فقدانها»، وإذا لم نقتن «لأننا سنحزن لعدم تملكها» وإذا كان يلزم الحزن أبدا، كان من الأحرى ألا نحزن البتة^(٧). وفى النهاية علينا أن نعيش الحياة بكل مصادفاتها أو لانعيش، فالإنسان الذى يريد ألا يصاب بمصيبة هو أشبه بمن لا يريد أن يعيش. لأن المصائب ترافق الحياة والمسألة تقوم فى قبول الحياة بما يرافقها من مصائب، أو رفض العيش أساسا، وليس ثمة خيار ثالث. «ومن يعمل على خيار كهذا فإنه يضاعف أحزانه لأنه تعويل على المحال»^(٨).

نلاحظ لأول وهلة أن موضوع رسالة الكندى هو الإنسان بوجه عام وهدفها هو تحقيق إنسجامه مع الوجود و«رفع معنوياته» وتقريبه من السعادة. ولاتراعى الرسالة إلا حياة الإنسان الدنيوية ولاتلجأ لدفع الأحزان إلى التلويع بالجزاء الحسن فى الآخرة. كما نلمح فيها مزيجا من القلق على الإنسان والثقة به فى نفس الوقت. والتعويل عليه هو نفسه فى تجاوز أحزانه. وكل هذه سمات تميز النزعة الإنسانية كما عرضناها فيما سبق.

إن النزعة الإنسانية فى رسالة الكندى ترتدى مسوح الحكمة العملية ولكن هذه الحكمة أبعد من أن تكون التجلى الوحيد للنزعة الإنسانية، وسنلاحظ مع الفارابى كيف أن هذه النزعة قد ارتبطت بالحكمة النظرية أى بالرؤية الفلسفية العامة للكون وانطلاقا من هذا الأساس النظرى ظهرت لها تجليات عديدة وثرية فى مجالات الفكر المختلفة.

٢- النزعة الإنسانية عند أبي نصر الفارابي

لايكفى القول بأن أعمال أبي نصر الفارابي تحتوى فكرا ينطلق من النزعة الإنسانية، بل يمكن القول بأنه هو المؤسس الحقيقي للنزعة الإنسانية من الوجهة الفلسفية في الفكر العربي وذلك لأنه أراد أن يحيط قدر الإمكان بتجلياتها المختلفة وأن يضع لها الرؤية النظرية والأساس المنهجي اللازمين لها، ولقد ظهرت لديه في محاور مختلفة كاللغة والميتافيزيقا والسياسة والفن.

لقد وعى الفارابي بقيمة حكمة اليونان وأهميتها للفكر العربي وأدرك في الوقت نفسه ضرورة أن يكون هناك بحث خاص في اللغة العربية يسعى إلى اختيار واشتقاق الألفاظ التي تعبر بالعربية أفضل تعبير ممكن عن المفاهيم اليونانية. وقد كتب في ذلك كتابي «الحروف» و«الألفاظ» ليحدد معاني الألفاظ ودلالاتها وأياها أقرب للتعبير عن منطق وحكم اليونان ومصطلحاتها الخاصة.

ولقد تبنى الفارابي في النظر إلى العالم وتفسيره مذهباً ميتافيزيقياً متأثراً فيه بالفيلسوف السكندري أفلاطون جامعاً فيه بين أفلاطون وأرسطو. إن الفارابي معروف في الفلسفة الإسلامية بكونه أول من قال بنظرية «الفيض والصدور» وهو صاحب فكرة العقول العشرة الوسيطة بين عالمنا وبين الله. وطبقاً لهذه النظرية يرى الفارابي أن الوجود صادر عن الموجود الأول. وقد صدر بفعل تأمل هذا الموجود الأول لذاته. والفارابي يتصور المعرفة البشرية في شكل سلسلة متصلة الحلقات تبدأ بالله مبدأ الوجود وتنتهي بالإنسان الذي ليس بعده «من موجودات عالمنا الأرضي» ما هو أفضل منه^(١). ويقدم الفارابي للكون رؤية ميتافيزيقية تقوم على التمييز بين عالَمين: عالم ما فوق فلك القمر وهو عالم الأجرام السماوية الخالدة، وعالم ما تحت فلك القمر وهو عالم الكون والفساد والتغيرات المادية وينتمي الإنسان إلى هذا العالم الثاني. ولكنه هو الموجود الوحيد الذي يستطيع عن طريق العقل إدراك المعقولات والكائنات الخالدة فيشاركها الخلود. في هذا التصور يتجلى تأثير الفلسفة اليونانية وخاصة فلسفة أفلاطون السكندري. ورغم وضوح الثقافة الإسلامية في آرائه إلا أنه لا يستند على نص ديني يدعم به رؤيته بل يقدمها كنتاج لفكر إنساني عقلاني. ولقد احتفظ الفارابي للإنسان بغاية أرسطية وهي الوصول إلى السعادة الحقيقية، تلك التي تتحقق ببلوغ الحكمة وإدراك المعقولات. ولهذا يكمن الإنسان في قلب مشروع النظر الفلسفي للوجود.

والميتافيزيقا تفضى بالضرورة إلى السياسة. فالإنسان عند الفارابي هو - كما نقول بلغة اليوم - حيوان اجتماعي. «إن فطرة كل إنسان أن يكون مرتبطاً فيما يسعى له بإنسان أو أناس غيره، وكل إنسان من الناس بهذه الحال - وإنه كذلك يحتاج كل إنسان فيما له أن يبلغ من هذا الكمال إلى مجاورة ناس آخرين واجتماعه معهم. وكذلك في الفطرة الطبيعية لهذا الحيوان أن يأوي ويسكن مجاوراً لمن هو في نوعه. فذلك يسمى الحيوان الإنسي أو الحيوان المدني. فيحصل هنا علم آخر ونظر آخر يبين عن هذه المبادئ العقلية وعن الأفعال والملكات التي بها يسعى الإنسان نحو هذا الكمال، فيصل من ذلك العلم الإنساني أو العلم المدني^(٢)».

هذه المبادئ العقلية التي يبلغ الإنسان بها الكمال والتي ينشأ عنها العلم الإنساني تحدد للإنسان مسيرة معرفية تعتمد من أولها إلى آخرها على النظر العقلي وعلى التفكير الإنساني، فيبدأ الإنسان بالنظر في الموجودات الطبيعية «وهو العلم الطبيعي» وهذه هي المرحلة الأولى وبعد ذلك إذا وقف الإنسان على هذا الفحص بعد ما يلزم أن يحصل في الموجودات.. من حيث مبدأها وسبب وجودها «المبادئ الإلهية». وأخيراً بعد ذلك يشرع في العلم الإنساني ليتبين الغرض الذي من أجله كان الإنسان، وهذا الكمال الذي يلزم أن يبلغه الإنسان ماذا وكيف هو؟ ثم يتأمل جميع الأشياء التي تبلغ الإنسان ذلك الكمال، إذ ينتفع في بلوغها. وهي الخيرات والفضائل والحسنات ويميزها عن الأشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال وهي الشرور والنقائص. ويتساءل عن ماذا ولماذا ولأجل ماذا هو - إلى أن تحصل كلها معلومة ومعقولة متميزة بعضها عن بعض. وهذا هو العلم المدني. وهو علم الأشياء التي ينال بها أهل المدن بالاجتماع المدني السعادة كل

واحد بمقدار^(١١).

هكذا تنتظم حلقات المعرفة الإنسانية وتتربط فتبدأ بدراسة الطبيعة ثم الميتافيزيقا فالأخلاق فالسياسة. إن الأمر الجديد في هذا المشروع المعرفي للفارابي هو هذه الثقة الكبيرة في العقل البشري الذي يستطيع أن يطرق كل هذه المجالات ويصل إلى كلها وجوهرها. لقد تحول العقل إلى وسيلة موثوق بها لتزويد الإنسان بالمعارف الصحيحة عن الطبيعة وعن الله وعن الإنسان. هذا الإيمان بالعقل وهذه الثقة في المعرفة الإنسانية وهذا الأمل في السعادة هو الذي يشكل الأساس الذي قامت عليه النزعة الإنسانية عند الفارابي والتي نلمح لها تجليين ساطعين في فكره الفلسفي وهما رؤيته للسياسة والموسيقى.

السياسة

انتهى الفارابي في ميتافيزيقاه إلى أن غاية الإنسانية هي تحقيق السعادة وهذه السعادة تتحقق للإنسانية في الحياة الدنيا، وهذه العملية وثيقة الصلة لديه بالسياسة.

ووضع الفارابي قواعد مثلى للاجتماع البشري ووضع في هذه الخصوص رسائل عديدة منها: «تحصيل السعادة» وآراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية والسياسة الأخلاقية.

ويعرف الفارابي المدينة الفاضلة بقوله: «هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة»^(١٢). ويميز الفارابي وفقا لميتافيزيقاه السعادة الحقيقية التي تتم بالمعرفة الحقبة بالأمور العقلية أي باتصال النفس الفردية بالعقل الفعال الذي يمد العقل الفردي بالمعرفة الحقيقية، والتي تتم بإدراك الفضائل والعمل وفقا لها.

وبالتالي فالمدينة الفاضلة لاكتفى بتحقيق ما هو ضروري للأبدان. فهذا حال المدينة الضرورية المرتبطة بالوجود المادي للبشر، ولا تهدف إلى تحقيق اليسار والثروة. فهذا حال المدينة البدالة. ولا تهتم أصلا بالاشتهار والعظمة، كما لا ترمى إلى قهر غيرها من المدن. ويبرر الفارابي استخدام المدينة كأساس للاجتماع البشري الذي يمكنه الوصول إلى السعادة بالقول بأن هناك اشكالا من الاجتماع البشري لا يمكن أن تكتفى بذاتها مثل القرية والمحلة والسكة وكلها في حاجة إلى اشكال غيرها لتقضى حاجتها، أما المدينة فهي أول المجتمعات التي يمكنها أن تكتفى بذاتها يليها الأمة ثم المعمورة بأسرها.

والمدينة الفاضلة عند الفارابي ليست تصورا خياليا لمجتمع يعمل بصورة مختلفة عن المجتمع الواقعي كما هو الحال في جمهورية أفلاطون أو في اليوتوبيا اللاحقة على الفارابي، ولكنها تقوم على وضع معايير للسياسة المثالية للمجتمعات البشرية. وهذا المنحى يتضمن إمكانية ترقية المجتمعات البشرية الموجودة إلى أن تصبح مجتمعات فاضلة، فهو يتصور أولا إمكانية أن تكون هناك مدينة كل أعضائها يتحلون بالفضيلة، وبالتالي لاحتياج هذه المدينة إلى قوانين ضابطة لأن الكل يعمل وفقا للفضيلة من تلقاء نفسه. ولكن لما كان هذا التصور أمرا عسير المنال كانت هناك ضرورة للبحث عن وسائل أخرى لتحقيق المدينة الفاضلة.

ويتم ذلك عبر وجود حاكم نبى يتصل بالعقل الفعال عن طريق الحدس، أو حاكم فيلسوف يتصل به عن طريق البرهان العقلي، أو مجموعة تتحلّى بالفضيلة تحكم المدينة معاً، فكل هذا كفيل بوضع القوانين أو النواميس الملائمة.

ولا يفرض الفارابي نموذجاً واحداً لما ينبغي أن تكون عليه هذه القوانين فهي نسبية وينبغي لها أن تختلف من قوم إلى قوم، فما يناسب جماعة معينة لا يناسب جماعة أخرى، فالمجتمعات تختلف لأسباب طبيعية تتعلق بخصائص المناخ والوضع الجغرافي كالتواجد في مناطق قطبية أو مدارية أو استوائية وتختلف لأسباب وضعية وهي: اللغة التي يتحدثون بها، وينبغي أن تتكيف هذه القوانين تبعاً لهذه الظروف.

وفي الشروط التي يضعها الفارابي للحاكم نلمح تأثره بالفقه الإسلامي فهو يرى ضرورة أن يكون الحاكم سليم الحواس قوى البنية يتسم بالذكاء وقوة الذاكرة، ولكنه لا يضع شرط كونه مسلماً. وهذا يعنى

أن نقطة إنطلاق الفارابى فى التفكير فى السياسة المدنية كانت هى الاهتمام بالإنسان بوجه عام وليس بأصحاب ديانة معينة. ولايربط الفارابى بين تحقق المدينة الفاضلة واعتناق ملة معينة أو بوقوعها فى إطار ثقافى محدد، فهو يرى أن هذه المدينة ليست خيالية تماما «إذ هى ربما وجدت فى أزمنة سابقة أو موجودة فى صقع بعيد»^(١٢). ولكن هذا لايعنى أن المدينة يمكنها أن تتخلى عن الملة بشكل كامل لأن طرق الناس فى تحصيل السعادة تختلف فيما بينهم، فهناك من يدركون الأسس النظرية لتحصيل السعادة ببراهين عقلية وببصائيرهم، وهم الحكماء وهناك من يتبعون هؤلاء الحكماء، ثم هناك الباقون الذين يلجأون إلى إدراكها عن طريق المحاكاة التى تتوجه إلى مخيلتهم والتى يأتى بها الوحي.

الموسيقى:

كانت الموسيقى تعالج تقليديا كفرع من فروع الرياضيات باعتبارها تهتم بتحديد القواعد الحسابية اللازمة لإنتاج النغمات. ويحكى عن الفارابى إنه كان موسيقيا بارعا، وأنه هو الذى أضاف وترا خامسا على العود مما يعنى إلمامه بالجانبين النظرى والعملى فى الموسيقى، ووضع الفارابى فى الموسيقى عدة كتب أهمها «كتاب الموسيقى الكبير». وأهم ما يتميز به تناول الموسيقى هو أنه سعى إلى جانب تناول الرياضى للموسيقى لأن يبحث فى علاقة الفن بالظاهرة الإنسانية وبالذور الذى يمكن للفن أن يلعبه فى تحقيق الكمال الإنسانى.

يرى الفارابى أن الموسيقى مرتبطة كفن ارتباطا جوهريا بوجود الإنسان وأن الإنسان بطبيعته ميل لإنتاج الموسيقى فلا توجد أمة من الأمم إلا ولها فنها وغنائها، وهناك ثلاثة دوافع تدفع الإنسان لإبداع الموسيقى وهى أولا: الغريزة الشعرية ورغبة الإنسان فى النظم والتناسق. وثانيا نزوع الإنسان لإصدار أصوات عندما يكون فى حال من الفرح أو الألم. ثم ثالثا الرغبة فى الراحة بعد العمل ومحاربة نسيان التعب أثناء العمل، لأن التعب ينتج عن الحركة والحركة مرتبطة بالزمن والموسيقى تساعدنا على نسيان الشعور بالزمن وبالتالي تساعدنا على نسيان التعب^(١٤).

ولهذا السبب عرف الإنسان فى بداية البشرية التناغى والفناء والإيقاع، ويمرور الزمن وتعاقب الأجيال والعصور ازدهر الإنتاج الموسيقى وتنوعت أشكاله واختلفت من ثقافة إلى أخرى. ويرى الفارابى أن هناك سمات قومية تميز موسيقى الشعوب بعضها عن بعض ويعتبر أن موسيقى اليونان والرومان من الأنواع المناسبة للأذن العربية، فى حين أن هناك موسيقى شعوب أخرى تمثل نشاطا لهذا الأذن^(١٥).

هذا تناول يخرج عن تناول التقليدى للموسيقى المجردة كفرع من الرياضيات ليتعرض لها كظاهرة بشرية، ثم يتطرق الفارابى بعد ذلك إلى تحليل عملية الإبداع الموسيقى من خلال الموسيقيين العرب مثل سعيد المدنى وسريج وأسحق الموصلى ثم يتعرض لعملية التذوق الموسيقى من خلال تحديد طبيعة الألحان وتأثيرها فى النفوس وآلاتها كالعود والنأى ومميزات كل منها، وينهى كتابه بتحليل التأثير السلبي للجمهور على الموسيقى، وفيما يبدو أن الفارابى لم يكن راضيا عن الموسيقى الموجودة فى عهده (النصف الأول من القرن الرابع الهجرى) مثله فى ذلك مثل ابن سينا وأخوان الصفا. ولكن الفارابى يتميز عنهم بأنه وحده الذى قام بتحليل ظاهرة التقاه الطاغية على الفن الموسيقى فى عهده ليصل إلى أسبابها العميقة. ويبدأ الفارابى تحليله بالبحث عن وظيفة الموسيقى والشعر على السواء.

ويرى أننا قد نستخدمها لأسباب جادة وأحيانا للترفيه، ويقصد الفارابى بالجاد كل ما يقودنا إلى تحقيق الهدف الإنسانى الأكمل وهو تحصيل السعادة الحقة.

كيف يمكن للموسيقى أن تقودنا إلى تحقيق هذا الهدف الأسمى؟ لايمكن أن يكون هذا الهدف هو اللعب، لأن اللعب يقصد به تكميل الراحة. والراحة ليست هدفا فى حد ذاتها. فالراحة يقصد بها استرداد الإنسان لجهدته نحو أفعال الجد.

وبهذا، كما يقول الفارابى، يمكن أن نجعل اللعب مدخلا فى الإنسانية. ولكل إنسان طبقا لمرتبتة فعلا

ينجزه وهذا الفعل ينتج تعباً، «وكل فعل صدر عن إنسان من رتبة ما كان الكلال فيه أقل أو أشد كانت الراحة أقل أو أشد كما قال أرسطو كالمح في المأكول»^(١٦).

ولما كانت الأفعال الإنسانية كلها يقصد بها تحقيق السعادة القصوى، فإنه "يلزم أن تكون ملذة دائماً أبداً، لالتحق بالإنسان أذى أو كلال.. ولذا كان ينبغي لهذه الأفعال أن تكون أشبه الأشياء بالراحة. ومن هنا وقع الخطأ إذ ظن الجمهور أن الأشياء المتعبة شقاوات. وأن الراحة وأصناف اللعب أنها السعادات.. ومن هنا نحوا بأفعالهم جميعاً نحو الراحة واللعب وطلبوا تعميقها وكثرتها ودوامها، فصارت أفعالهم بهذا المعنى لاجدوى لها في الإنسانية، وصارت صارفة عن الأمور التي تنال بها السعادة الحقيقية"^(١٧). إنها وهم السعادة الذي يعد أكبر العقاب في طريق السعادة الحقيقية. ولقد كان لذلك تأثيره على الشعر وعلى الموسيقى، إذ لم يطلب الجمهور من الشعر إلا ما يستعمل في اللعب وطلبوا الألحان التي تدرن بها، وما أن صنعها لهم الملحن حتى ظن الجمهور أنه لا يوجد غيرها. وكادت الموسيقى بذلك تزدل وتخسر، وقاربت الشرائع أن تأتي ناهية عنها.

إن انحطاط الذوق الموسيقي جعل الفارابي يتشكك في إمكانية أن يتقبل معاصروه آراءه، وأنهم لن يفهموا هذا البعد السامي في الموسيقى والمرتبط بالهدف الإنساني الأكمل. وتوقع الفارابي أن يستقبل الناس كتابه قبول من ليس له غناء أصلاً... ولكن هذا دفعه أكثر إلى التأكيد على هدفه من الكتاب والذي صاغه في عبارته الأخيرة.. «وهو تبيننا للمقصود الخاص بجملة الألحان وكيف مدخلها في الإنسانية»^(١٨). لقد كان اسم المصدر من الإنسان وهو الإنسانية مصطلحاً جعله الفارابي محورياً لكل إسهاماته في الفكر العربي.

٣- النزعة الإنسانية في القرن الرابع الهجري؛

لقد أصبح التساؤل عن الإنسان يزداد إلحاحاً في الثقافة العربية وأصبح الإنسان موضوعاً أساسياً من موضوعات الفكر. ويعبر أبوحيان التوحيدي عن زيادة الاهتمام بالنزعة الإنسانية في عبارة بليغة: «لقد أشكل الإنسان على الإنسان». وهي عبارة تعكس غزارة الأبحاث في الظاهرة الإنسانية كما تعكس القلق والحيرة وعدم الاستقرار على تحديد واضح. وهذا الطابع الإشكالي أمر خاص بالنزعة الإنسانية في جميع العصور. فلا يمكن الجزم مثلاً بأن التيار الأرسطي في الفلسفة الإسلامية كان أقرب للنزعة الإنسانية من التيار الأفلاطوني أو العكس، ولا ترتبط النزعة الإنسانية بالأحكام التي يصل إليها الفيلسوف بقدر ما ترتبط بالهم الذي يعتريه عندما يشرع في التفكير، ولهذا تعددت وتوعدت التجليات التي تعبر عنها في الفكر العربي في القرن الرابع الهجري. ونضرب مثلاً على تجليات النزعة الإنسانية العربية بازدهار العلوم التجريبية كالكيمياء والفيزياء والتي تهدف إلى فهم أسرار الطبيعة وإلى توفير الطاقة البشرية المبدولة في تدبير أمور المعاش. وكذلك انفتحت المسلمون إلى ثقافات الشعوب المحيطة كما يتبدى في كتاب البيروني «تحقيق كل مقولة في الهند من مقبولة في العقل أو مرذولة».. ويمزى محمد أركون أهمية كبيرة لتعدد الرسائل التي تعالج الصداقة والصديق «كملمح هام من ملامح ازدهار النزعة الإنسانية وخصوصاً لدى مسكوية الذي سعى إلى تأسيس نظرية وضعية في الأخلاق الإنسانية مستندا فيها إلى التراث اليوناني».

وفي إطار الميتافيزيقا والالهيات يسعى ابن سينا إلى توسيع هامش الفعل الإنساني من خلال قصره العلم الإلهي على العلم بالكليات وليس بالجزئيات. وفي ضوء ذلك يفسر العناية الإلهية بأنها عناية بالنوع وليس بالفرد، فالحق يعتني بالإنسان من خلال توفير شروط الحياة الملائمة للنوع الإنساني، أما مجال الفعل الفردي فهو مجال إنساني محض. ويعرف أخوان الصفا حداً لفلسفة بأنه التشبه بالله في حدود الطاقة الإنسانية واضعين بذلك أمام الإنسان مثلاً أعلى يسعى إليه باستمرار. ويرى الباحث الروسي الكسندر أخناتكو أن عقلانية الفلسفة في ظروف ذلك العصر التاريخية والثقافية الملموسة قد رفعتها إلى

مرتبة عليا من النزعة الإنسانية.

فبما أن الناس عاقلون كلهم، فإن بإمكانهم جميعا المشاركة فى تحصيل السعادة ونيلها، ومن خلال التعاون والتفاهم يمكن لمختلف الفئات الاجتماعية، المؤلفة للمجتمع المثالى، تحصيل السعادة. ذلك هو المثال الإنسانى لدى كافة الفلاسفة العرب المسلمين^(١٩).

٤- ابن طفيل والإنسان الفرد:

لدى الإنسان شعور عميق بأنه لا يملك من أمره شيئا، وأنه مسير - بلقة علم الكلام - ومحكوم عليه بقوانين طبيعية ونظم اجتماعية صيغت بشكل مستقل عنه، وتحدد له أفعاله وسلوكه. وفى هذه الإطار لا تكون حرية الإرادة والفعل إلا وهما أو تصورا فى الذهن لاعلاقة له بما يحدث موضوعيا. ينطبق على الإنسان فى هذا الوضع مجاز «الحجر» لدى سبينوزا الذى يرى بأن الحجر لو كان يفكر لتصور أن سقوطه إلى الأرض بفعل الجاذبية هو أمر يتم بإرادته وباختياره الحر. ويشير ميشيل فوكو إلى هذا الشعور المساوى عندما يتعرض لنشأة العلوم الإنسانية أى العلوم التى تدرس الظاهرة البشرية باعتبارها ظاهرة مستقلة عن الطبيعة ويحدد لهذه الظاهرة أبعادا ثلاثة: الحياة والعمل والكلام يقابلها ثلاثة مجالات: البيولوجيا والاقتصاد وعلم اللغة. ويكتشف الإنسان أن كل ما يميزه قد فرض عليه سلفا: فالحياة نظام طبيعى عضوى لا يسيطر عليه الفرد، ولكنه يعيش وفقا لمقتضياته. وفى العمل لا يجد الإنسان أمامه سوى بنية سابقة التحديد، فنظام العمل وآلاته ومواعيده ونوع المنتج.. كلها قد استقرت قبل دخول الفرد إلى مجال العمل.

وفى اللغة يولد الإنسان فيجد أن هناك لغة جاهزة بتراكيبها وألفاظها، وعليه، حتى يمكنه التواصل مع الآخرين، أن يتبناها ويتحدث وفقا لقواعدها. وحتى عندما يريد الإنسان أن يعبر عن أدق مشاعره الدفينة الخاصة به لا يجد سوى تلك الألفاظ التى تحدت معانيها بشكل مستقل عنه. فالإنسان نفسه صنعة لكل ما تحدد سلفا.

الواقع أن مثل هذا النقد يضاف نوعا من الالتباس حول قدرات الإنسان الفعلية. فهل الإنسان هش ضعيف ولا يأخذ بيده إلا تلك البنى الموضوعية المستقلة - التى يعيش فى حماها أم الإنسان يمتلك قدرات ومواهب هائلة ولكن هذه البنى الموضوعية هى التى تمثل قيودا وعراقيل أمام انطلاق قدراته؟ ولا سبيل للإجابة على هذا السؤال إلا باللجوء إلى الخيال التأملى، ومن هنا تكرر فى مجال الأدب موضوع الفرد الذى يعيش وحيدا فى جزيرة باعتباره وسيلة أدبية للوقوف على قدرات الإنسانية الحقيقية بشكل مستقل عن التأثير الاجتماعى، واعتبر هذا الأدب المهموم بالإنسان والباحث عن حدود قدراته والمحترف بمعارفه ومهاراته من تجليات النزعة الإنسانية فى مجال الأدب. ومن أشهر وأسبق ما كتب فى هذا المضمون كتاب ابن طفيل «حي بن يقظان» الذى اشتهر فى أوروبا باسم «الفيلسوف العصامى». والفرض الظاهر فى تأليف الكتاب بحسب رأى كاتبه هو أنه قد لاحظ افتقار المغرب والأندلس إلى معرفة الأفكار الفلسفية التى قال بها فلاسفة المشرق. فهو يقول: «سألت أيها الأخ الكريم.. أن أبث إليك ما أمكننى بثه من أسرار الحكمة المشرقية»^(٢٠). فالكتاب إذن خيلة أدبية تسمح بعرض تبسيطى للفلسفة التى يدرك ابن طفيل أهميتها للقارئ الأندلسى، والكتاب من جهة أخرى يدخل طرفا فى الجدال الدائر فى الحضارة العربية الإسلامية حول الصلة بين العقل والنقل. وكان أنصار التمسك بالنقل والالتزام بحرفية النصوص يحتجون بأن العقل الإنسانى قاصر ومحدود وبالتالي على الإنسان البحث من الحقيقة فى النص المقدس فقط. أما أنصار العقل فهم يرون أن العقل قادر بحد ذاته على الوصول إلى الحقيقة وينبغى الاعتداد بمداركة وتأويل الوحي طبقا لها. وتتجاز رواية حي بن يقظان إلى تمجيد العقل، فها هو الإنسان الفرد المنعزل، معتمدا على عقله الذى يتأمل به الطبيعة من حوله، يستطيع أن يصل إلى الحقيقة دون سند من نص مقدس أو من ملة سابقة. ولهذا يعتبر المفكر الفرنسى جورج لابيكا أن قصة ابن طفيل

هى «أجرا دعاوى العقلانية فى الفكر العربى»^(٢١).

وتبدأ القصة بضرورة اعتماد الإنسان على الطبيعة منذ ميلاده حتى يستطيع المشى (الغزالة التى ارضعته)، ثم يبدأ بعد ذلك فى تدبير أموره بنفسه (جمع الثمار والصيد واكتشاف أثر النار)، كما يبدأ أيضا مسيرة المعرفة بإدراك التشابه والاختلاف بين الكائنات، ثم البحث عن تفسير عضوى لظاهرة الموت (تشریح الغزالة بعد موتها)، واستخدام الملاحظة فى تفسير حركة الأفلاك وتعاقب الليل والنهار. ثم تأتى بعد ذلك مرحلة التأمل العقلى فيما وراء الظاهرة حيث يصل إلى وجود الله وإلى خلود النفس.

ولكنه لم يستطع أن يحسم مسألة هل العالم قديم أم مخلوق وهل البعث للأجساد أم للأرواح فقط. وهى من القضايا الخلافية فى الفلسفة المشرقية. وتبدأ بعد ذلك المرحلة الثالثة وهى التى يسعى فيها للاتحاد بواهب الوجود عن طريق التصوف وقد اهتدى بفطرته إلى رياضيات تساعده فى ذلك عن طريق تقليد حركة الأفلاك بالدوران حول النفس ناظرا لقبة السماء. ثم التقى حى فى جزيرته بأبسال الفاضل الهارب من مدينته والتى تمنق إحدى الملل الصحيحة. عن طريق أبسال يتعلم حى اللغة ويدرك ما جاء به الوحى ويرى أنه موافق لما توصل إليه بعقله ثم يرحل مع أبسال إلى مدينة المعمورة ليجد أهلها مهمومين بالحفاظ على ما يملكون، ويكتفون من الدين بظاهره ويسود بينهم النفاق والباطل المرتدى ثوب الحق. وحدد حى بن يقظان الداء فى الاهتمام بكسب الأموال والاتجاه إلى التجسم والتشبه فيما يتعلق بالذات الإلهية، ويحاول حى بن يقظان أن يهدي أهل المدينة إلى التشبيه الذى توصل إليه بعقله ولكن دون جدوى، فيقرر العودة مع أبسال إلى الجزيرة هربا من هذا الزيف، ولكنه بعد أن أدرك حدود مداركهم أوصاهم بملزمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والإكفاء بظاهر النص وقلة الخوض فيما لايعنيهم، والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والاعراض عن البدع والأهواء، والاقتداء بالسلف الصالح^(٢٢).

وهكذا تكون نصيحة حى بن يقظان مليئة بالحسرة والتمرد على المصير المتدنى للإنسان، لا بسبب طبيعته وأصله ولكن بسبب ما اكتسبه من عادات سلبية. فكأنه يقول للجمهور فى عصره: طالما عجزت عقولكم عن إدارة المعنى الكامن وراء كلمات الوحى، فعليكم الاكتفاء بظاهر النص وتصوروا المجاز حقيقة، وإذا كنتم غير قادرين على القيام بالفعل الفاضل من خلال استطاعة عقولكم التمييز بين الخير والشر فابحثوا عن سلف فاضل وقوموا بتقليده.

لقد مثلت رواية «حى بن يقظان» وجها متفردا من تجليات النزعة الإنسانية لا فى الفكر العربى فحسب ولكن فى الفكر الإنسانى بوجه عام. إذ أنها، وقد ترجمت منذ وقت مبكر إلى معظم اللغات الأوروبية، قد صارت نموذجا لنوع جديد من الأدب الإنسانى يتعرض للإنسان الفرد فى مواجهة الطبيعة وباقى الكائنات الحية كما نلاحظ فى روينسن كروزو وطرزان وغيرها من عيون الأدب الأوروبى.

٥- الغزالى وتكفير الفلسفة؛

لقد أدرك الفلاسفة المسلمون أهمية الفكر الإنسانى وخصوصا الفلسفة اليونانية وراحوا يبلورون نظرتهم للكون والإنسان انطلاقا من منهجها ومن مقولاتها. ولم يدعوا أن فكرهم الذى ينتجونه هو المقصد الحقيقى للوحى كما هو حال الفرق الدينية التى تتحدث باسم الدين وتدعى أنها صاحبة التفسير الصحيح الوحيد للنص الدينى، مما يجعل كل فرقة تميل إلى تكفير الفرق الأخرى. أما الفلاسفة فهم واعون بأنهم يعملون فى مجال العقل الإنسانى وينبغى تقييم فكرهم طبقا لمعايير العقل لا طبقا لمعايير الدين. ولكن التعارض الظاهر بين آرائهم وبين ما شاع من اعتقادات لدى عقول لم تتعود إلا على الفكر الدينى كان سببا فى وجود نوع من الحذر والاشتباه تجاه آراء الفلاسفة. حتى جاءت حملة الغزالى التى استندت على هذا الالتباس بين الفكر الإنسانى والعقائد الدينية لتحكم على الفلاسفة بالكفر وكأنهم فرقة دينية تدعى تفسير النص الدينى. يقول الغزالى: «لا بد من تكفيرهم فى ثلاث مسائل: إحداهما قولهم بقدوم العالم، والثانية قولهم إن الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة، والثالثة: إنكار بعث الأجساد

وحشرها. فهذه المسائل لاتلائم الإسلام بوجهه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه وأنهم ذكروا ما ذكروا على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما، وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين»^(٣٣).

والقضايا الثلاث التي يشير إليها الغزالي هي نظرات عقلية في الكون وليست استنتاجات من النص الديني، ولم يتفق الفلاسفة على القول بهذه القضايا، فالفلاسفة تحتل هذه الأراء كما تحتل نقيضها، ويسعى كل فيلسوف لأن يثبت بالأدلة العقلية تهافت الرأي المخالف، فهذا هو دأب الفلاسفة في كل زمان: ففي الفلسفة الإسلامية نجد الكندي يقول: بحدوث العالم في الزمان، أي خلق الله للعالم من عدم ويعارض ذلك ابن رشد معتبرا أن العالم قديم قدم الله لأن وجوده نتيجة لازمة بالضرورة عن وجود الله فلامحل لمسافة زمنية تفصل واهب الوجود عن الوجود نفسه. وكان الكندي يرى أن البعث في العالم الآخر للأجساد والأرواح ويرى ابن سينا بأن البعث للأرواح فقط لأن الروح هي محل الشعور بالعذاب والنعيم وليس الجسد، فليس هناك مبرر لبعث الأجساد. وكان الفارابي يؤمن بالفيض أي بصدور العالم عن الله مما يعني أن الله والعالم من جوهر واحد وكان ابن رشد يعارض الفيض لأن علاقة الله بالعالم هي علاقة العلة بالعلول ولايجوز أن يقال عن الأسباب أنها مفيضة لمجرد أنها علل للمسببات الناتجة عنها^(٣٤).. هذه مجرد نماذج تشير إلى أن الفلاسفة، كأحد أهم منتجات الفكر الإنساني لاتتحدد بناء على ما تحتويه من آراء، ولكن بناء على المنهج المتبع في الوصول إلى الأراء. ولكن الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة.. لم يسع فقط إلى نقد المسائل الثلاثة التي أشار إليها ولكن استخدم آلية جديدة وهي تكفير القائلين بها. ولم يكتف الغزالي بذلك بل اتخذ من هذه المسائل الثلاث ذريعة لتكفير الفلاسفة بأسرها وتحريم الاشتغال بها. وكان ابن سينا الذي مات قبل مولد الغزالي قد شعر بما يمكن أن تسببه أراؤه العقلية من صدمة للمعتقدات الشائعة فأراد أن يبرر ضرورة إعمال العقل ضاربا مثلا بقضية توحيد الله.. ويرى أنه لو جمعنا من الوحي كافة النصوص المتعلقة بالله وأخذناها بظاهرها لوجدنا لدينا خليطا من التناقضات التي لاتستطيع أن تقدم عن الله تصورا متسقا يقبله العقل، ولذا فلامفر لأخذ بعض الآيات التي لاتتناقض مع العقل كما هي والنظر للبعض الآخر على سبيل المجاز والكناية. وبالمثل في قضية الثواب والعقاب المعنويين يمكن النظر لآيات التعميم والعذاب الجسديين على أنهما مجاز^(٣٥). والغزالي، الذي لم يترك أمام الباحث عناء كبيرا للكشف عن تناقض أرائه، يتبنى بعد تكفيره لابن سينا وجهة نظر قريبة منه فهو يقول في كتابه في فصل التفرقة: لايلزم كفر المؤلفين ماداموا يلازمون قانون التأويل.. وكيف يلزم الكفر بالتأويل وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه»^(٣٦) وقانون التأويل عنده يقوم على تأسيس العلاقة بين اللفظ ومعناه على خمس مراتب في الوجود أو في الدلالة فهناك الوجود الذاتي الحسي والخيالي والعقلي والشبهى.. كائيد فهي لفظة تدل صورة خارجية حسية، كما أنها قد تعني القدرة على البطش، «ويمكن للعقل أن يتخيل القدرة على البطش دون صورة اليد»^(٣٧). وقانون التأويل يقتضى عدم انكار الخبر المذكور والوحي ولكن يمكن الاكتفاء بأى مرتبة من مراتب الوجود الخمس فيمكنك الاقتصار على المعنى العقلي للفظ باعتباره أحد مراتب وجوده.

لقد أدرك الغزالي أن التكفير لم يقتصر على المسائل الثلاثة التي أشار إليها، ولكنه قد أصبح آلية تعمل بقانونها الخاص، آلية قائمة على الحساسية المسترعية في كل رأى جديد وغير مألوف. ولهذا يصف الغزالي التكفير بأنه «ورطة»، ودلالة هذا اللفظ توحى بأن آلية التكفير هي التي تسير الإنسان المستخدم لها وليس العكس، ولهذا يقول: لن ينجيك من هذه الورطة إلا أن تعرف حق التكذيب والتصديق وحقيقتها.. التصديق إنما يتطرق إلى الخبر بل إلى المخبر والاعتراف بوجود ما أخبر الرسول عن وجوده^(٣٨). أما نوع هذا الوجود فأمر متروك للنظر الإنساني.

وانطلاقا من هذا المنظور سوف يكون للغزالي حكما جديدا على الأراء التي قطع بكفرها: فاما إثبات المعاد بنوع عقلى مع نفي الآلام والذات الحسية وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل العلوم فهو زندقة

مقيدة لأن بها اعتراف بصدق الأنبياء ولكن ظاهرها ظني^(٣٩). والزندقة المقيدة هي لدى الغزالي إثبات للخبر الموحى به وإسراف في التأويل، في حين أن الزندقة المطلقة هي أنكار وتكذيب للخبر أصلاً. وهذا الحكم يختلف كثيراً عن الحكم الجازم بالكفر الوارد في كتاب «تهافت الفلاسفة» ولكن الغزالي كان قد أطلق آلية التكفير التي وضعت الفكر الإنساني كله موضع الاشتباه. وجاء بعد الغزالي من كفر المناطق وأبطل العمل بالمنطق كابن الصلاح وابن تيمية، على الرغم من أن المنطق مجال فكري لا توجد به أراء يمكن الزعم أنها تخالف الدين، فهو عبارة عن بحث صوري في أساليب التفكير السليم، لكنه في النهاية منطلق اليونان ومعرفة من صنع البشر ووسيلة للفلاسفة في صياغة أفكارهم.. وهكذا استحكمت ورطة التكفير في الفكر العربي الإسلامي.

٦- إنسانية الفكر عند ابن رشد

جاء ابن طفيل وابن رشد والورطة مستحكمة والتوتر قائم بين الفلاسفة والفقهاء، ولجأ ابن طفيل، كما رأينا، إلى حيلة أدبية يستعيد فيها الثقة بالإنسان وبقدرة عقله على الوصول إلى الحقيقة دون سند من وحى ديني. أما ابن رشد فقد عكف على البحث عن مشروعية جديدة للفكر الإنساني والفلسفة بوجه خاص. ويرصد ابن رشد المشهد الفكري على أيامه قائلاً: «واتحرى في ذلك كله مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في الشريعة، حتى حدثت فرقة ضالة، وأصناف مختلفة كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى، وأن من خالف فهو إما مبتدع أو مستباح الدم والمال، وهذا كله عدول عن مقصد الشارع وسببه ما عرض لهم من الضلال من فهم مقصد الشريعة»^(٤٠).

يريد ابن رشد إذن أن يواجه آلية التكفير ويفتح المجال أمام العقل للتدبر والتفكير. وكان هذا موضوع كتابه «فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال». ومبلغ قصده أن النظر البرهاني يؤدي إلى معرفة الحق كما يؤدي إلى ذلك أيضاً الشرع، «فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له»^(٤١). يؤكد ابن رشد على الاتفاق بين العقل والشرع من حيث الغاية، ولكن هذا الاتفاق لا يلغى ما قد يبدو بينهما من تعارض ظاهر.. هذا التعارض الذي كان مبرراً لانطلاق آلية التكفير. ويقوم ابن رشد بتحليل التعارض على الوجه التالي: إن النظر البرهاني إذا أدى إلى معرفة بوجود ما، فإن هذا الموجود لا يخلو أن يكون الشرع قد سكنت عنه أو صرح به.. فإن كان مما سكنت عنه فلا تعارض هناك، وهو بمنزلة ما سكنت عنه من الأحكام فاستبطلها الفقيه بالقياس الشرعي، وإن كانت الشريعة نطقت فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان أو مخالفاً، فإن كان موافقاً فلا قول هناك، وإن كان مخالفاً طلب هناك تأويله، ومعنى التأويل هو: إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي جرى عليها تعريف أصناف الكلام المجازي^(٤٢). ويلاحظ ابن رشد من خلال خبرة الفكر الإسلامي عبر خمسة قرون أن هناك اجتماعاً بين المسلمين على أنه لا ينبغي أن تؤخذ جميع ألفاظ الشرع بظاهرها كما لا ينبغي تأويل جميع الألفاظ، ويبقى الخلاف بين الفرق حول أي الألفاظ يؤول وأبها يؤخذ بظاهرها. وهكذا فإن تدخل العقل الإنساني بتأويل ألفاظ الشرع ليس جائزاً فحسب بل هو ضرورة، ولكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك أن وظيفة العقل الإنساني قاصرة على تأويل ألفاظ الشرع لأن التأويل لا يمكن أن يتم إلا إنطلاقاً من تصور تم تكوينه بالنظر البرهاني. والعقل في نظر ابن رشد ليس شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، فالعقل هو مجموعة النواميس والقوانين التي تسيّر الكون، وحكمه بالسببية مستمد من طبيعة الموجودات وبذلك تكون السببية التي في العقل هي سببية في الموجودات، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل^(٤٣).

وهذا التصور يقتضى توجيه العقل إلى عدم الاقتصار على البحث عن الحقيقة فى النص والبحث عنها فى الموجودات وهو نفس التصور الذى صاغه الفيلسوف الإنجليزى روجر بيكون بعد ابن رشد بحوالى قرن من الزمان حيث يعلن عن طابع المعرفة الجديدة بقوله: "الانتقال من البحث عن الحقيقة فى الكلمات إلى البحث عن الحقيقة فى الأشياء"^(٣٤)، ليعلن به نهاية العصور الوسطى الأوروبية والانتقال إلى العصر الحديث. وقد ظهرت آثار هذا التصور واضحة على نظرات ابن رشد الفلسفية فى الإنسان وعلاقته بالكون، ويمكن لنا أن ندرك هذا الأثر بشكل واضح فى معالجته لمشكلة الحرية الإنسانية.

إن مشكلة الحرية فى إطار المنظور الدينى التقليدى قد تم التعبير عنها فيما عرف بسؤال: هل الإنسان مسير أم مخير؟.. وقد كان من بين الفرق الدينية من رأى أن الإنسان مسير لأن الله هو خالق كل الأفعال مثل أهل السنة، فى حين مالت المعتزلة إلى اعتبار الإنسان مخيراً سيحاسب على أفعاله، وهو ما يؤكد صفة العدل الإلهى. ولكن تناول مشكلة الحرية فى هذا الإطار، أيا كان الاختيار بين الضدين، يؤدى إلى الوقوع فى إشكالات نظرية: «إذ أننا إذا فرضنا أن الإنسان حر فيما يفعل وهو خالق أفعاله فإن فى ذلك تقليص لمشيئة الله ولوجب أن تكون هناك أفعال خارجة عن مشيئته واختياره فيكون ها هنا خالق غير الله وهو ما يناقض إجماع المسلمين، وأن فرضناه غير مكتسب لأفعاله بل مجبراً عليها أصبح التكليف من باب الاستحالة ولاصطدمت بالسؤال المحير: وكيف يعقل أن يكلف بما لايطاق، مع أن الاستطاعة والقدرة من شروط تكليف العباد؟ وكيف يعقل أيضاً أن يكون مجبراً على فعل شئ، ثم يحاسب عليه ثواباً وعقاباً»^(٣٥).

إن هذا المنظور يجعل من الله والإنسان طرفى نقيض فى مشكلة الحرية فما تنسبه إلى الله تسلبه من الإنسان والعكس بالعكس. أما ابن رشد فيجعل طرفى مشكلة الحرية هما إرادة الإنسان والأسباب الضرورية الموجودة فى الكون. فهناك لدى الإنسان إرادة حرة يختار بها الإنسان أفعاله، فأفعاله وليدة إرادته وقدرته، ولكن هذه الإرادة مقيدة بأسباب خارجية وينظام الكون وقوانين الطبيعة التى تجرى على نظام محدد وقد تساعدنا هذه الأسباب على إتمام فعلنا أو تحول دون نفاذها^(٣٦)، وهكذا جعل ابن رشد مشكلة الحرية مشكلة ناشئة عن العلاقة بين حرية الإرادة وقوانين الطبيعة الموضوعية، وبالتالي تجاوز ابن رشد التوتر اللاهوتى بين الجبر والاختيار وانتقل إلى العلاقة الجدلية بين الحرية والضرورة وهذا التصور يتميز بأنه لاينظر إلى الحرية باعتبارها خاصية ثابتة منحت للإنسان أو سلبت منه، ولكنها صرح يشيده الإنسان مع الزمن ومجال يتسع باتساع المعرفة العقلية واتساع كافة أنشطة الإنسان.

استتبع القول بحرية الإنسان عند ابن رشد تأكيد الصلة الضرورية الموضوعية بين الأسباب والمسببات وهذه الصلة هى مناط النظر البرهائى، ومحل إدراكها فى الكون هو المعرفة الحقة. وانطلاقاً من هذه النظرة تعامل ابن رشد مع بعض المفاهيم الدينية تعاملًا يختلف عن الشائع والمألوف فيرى بأن القضاء والقدر يمثل علم الله الكلى الذى يحيط بالأشياء وهو علم منزّه عن التغير والتجدد والتكثر فقوله تعالى: «أنا كل شئ خلقناه بقدر» يعنى ارتباط الشئ الجزئى بعلمه وأسبابه الموجبة له^(٣٧) وقد ذهب ابن رشد إلى أن قضاء الله وقدره هما اللوح المحفوظ الذى يحوى علم الله تعالى بالأسباب والمسببات ومقاديرها^(٣٨).

هذه النظرة السببية الموضوعية للظواهر جعلته يتناول معجزات الأنبياء، والتى من المفترض أنها تخرق هذه النظرة السببية، تناولاً قائماً على تمييزه فى الوحي بين التصوير المجازى الموجه للجمهور والمضمون العقلى الذى يدركه أهل البرهان ولتوضيح رأيه يضرب مثلاً «لو أن شخصين ادعىا الطب، فقال أحدهما الدليل على أنى أسير على الماء، وقال الآخر الدليل على أنى طبيب أنى أبرئ المرضى، فمشى ذلك على الماء وأبرأ هذا المرضى، فكان تصديقنا بوجود الطب للذى أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذى مشى على الماء مقتنعاً ومن طريق الأولى والأخرى، ووجه الظن للذى يعرض للجمهور ذلك أن من قدر على المشى على الماء الذى ليس من وضع البشر فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذى هو من صنع البشر»^(٣٩).

إن التصديق فى الحالة الأولى قائم على صفة ملازمة للطبيب «إبراء المرضى» وفى الحالة الثانية قائم

على معجز برانى «السير على الماء»، وكذلك الحال فى الأنبياء فإن التصديق بالحق الذى جاء فى رسالتهم هو تصديق صفة ملازمة للتبوة، أما التصديق بالمعجزات فهو تصديق قائم على معجز برانى. وبالتالى «الشكوك والاعتراضات التى وجهناها على المعجز البرانى ليس يشعر بها الجمهور ولكن الشرع إذا تامل وُجد أنه إنما اعتمد المعجز الأهلئ والمناسب لا المعجز البرانى»^(٤٠).

هكذا نجد إلى أى مدى تبنى ابن رشد قضية الإنسان فأكد الحرية الإنسانية وتمسك بالمعرفة العقلية وكان جذريا فى استخدام العقل. وقد شاع عن ابن رشد أنه كان يسعى للتوفيق بين الفلسفة والدين والجمع بين الاثنين هو هدفه ولكنه دفاعا عن العقل أراد أن يسلب من معارضيه سلاح مهاجمة العقل باسم الشرع، وأن يفسح المجال للتفكير الإنسانئ المنهجئ. إن الإضافة الأصلية لابن رشد فى مجال الفلسفة تتجلى فى هذه التفرقة الحاسمة بين العقيدة وأى فكر إنسانئ سواء كان دينيا أم فلسفيا خالصا، وكان أهم أثر من آثار هذه التفرقة هو الفصل بين كل من السلطة الروحية الدينية والسلطة الزمنية^(٤١).

لقد كان ابن رشد مثله مثل الفارابئ مدركا لأهمية السياسة فى تحقيق سعادة البشر فى الدنيا. لقد نادئ ابن رشد بضرورة تواجد العقيدة إلى جانب النظر العقلئ فى المجتمع ولكن ما حمل عليه هو ذلك الفكر الإنسانئ «تأويل نصوص الوحئ» المتخفى فى ثوب الفكر الناطق بالحقيقة الإلهية. وتنظيم العلاقة بين هذه المجالئ المتمايزئ «العقل والعقيدة» أمر يقتضى إيجاد صيغة سياسية مناسبة. ويرئ الباحث الإنجليزئ باتروث أن هذه المسألة تمثل أساس السياسة فى المجتمع البشرئ. «إن دراسة جادة لكتابات ابن رشد ينبغئ أن تقود إلى تعميق طبيعة العلاقة بين العقلانية والوحئ، وأن تطرح على الأخص، مسألة التعبير الذى يعطئ لها فى الحياة السياسية بشكل يسمح بحفظ الحرية مع خلق الشروط الضرورية للسعادة الإنسانئة الحقيقية، والسؤال المطروح إذن سيكون هو سؤال التسامح وقبل كل شئ نظام سياسئ صحئ»^(٤٢).

لقد تجلت الآثار السياسية لئنظره ابن رشد فى التطور الذى وجده الفكر الرشدي فى أوروبا بعد ذلك.

٧- النزعة الإنسانئة العربية وتأثيرها فى أوروبا؛

عاشت أوروبا أكثر من قرنئ من الزمان فى ظل صدمة حضارية اسمها الرشدية وهم اسم كان يطلق على مجموعة من الآراء ادانتها الكنيسة، وكان المفكرون القائلون بها ينسبونها إلى ابن رشد ويعتبرون أنفسهم أتباعا له.

هكذا كانت الرشدية Averroism كلمة مزدوجة الدلالة فقد كانت تمنئ تهمة دينئة سياسية تطلقها الكنيسة على معارضئها من جانب، كما كانت تمنئ مذهباً «ثوريا» يحمل رأئته المفكرون الراغبون فى التغير من جانب آخر.

ولكن فى واقع الأمر لم تكن كلمة الرشدية تخص الآراء التى قال بها ابن رشد فعلا بل كانت «شكل خاص من التحرر الفكرئ يتوافق مع غزو الأفكار العربية والإسلامئة للجامعة، فهئ لاتمنئ فكر ابن رشد فحسب بل الفلسفة العربية فى مجملها»^(٤٣) الواقع أن ترجمة النصوص العربية إلى اللاتينية لم تقتصر على أعمال ابن رشد بل ترجمت أيضا أعمال الفارابئ وابن سينا والفرالى فأحدثت حراكا ثقافيا كبيرا فى واقع كان يتسم بالجمود وحدد الفيلسوف الفرنسئ دوليبرا Delibera الفارق بين الثقافتئ اللاتينية والعربية فى هذا الوقت قائلا: فى العصور الوسطئ كان اللاتينيون يبذلون جهدا فى الحفاظ على ثقافتهم فى حين كان المسلمون فى ذات الوقت يحفظون وينتجون ويطورون ثقافتهم وثقافة الآخرين^(٤٤).

وارتبط العرب فى أذهان اللاتينئ بالأفكار الفلسفية حتى لقد أصبحت كلمة فيلسوف مرادفة لكلمة عربئ أو مسلم. ويتضح ذلك من عنوان أحد كتب فيلسوفهم ايلار «حوار بين يهودئ ومسيحئ وفيلسوف». أما عن مضمون هذه الأفكار الفلسفية فيذكر باحث آخر أنها كانت الباعث الحقيقئ وراء انطلاق النظرئة العلمية للعالم ويجملها قائلا: إنها «كوزمولوجيا تؤكد أبدية العالم، فلسفة طبيعية تحدد نفس الأحياء

وبتحديد أكثر نفس الإنسان كصورة لجسد عضوى منظم وهو ما يتضمن أنها لا يمكن أن تستقل بنفسها عن هذا الجسد، وميتافيزيقا يكون الله فيها، محرك الأفلاك السماوية لايهتم بجزئيات عالم ما تحت ذلك القمر والبشر الذين يسكنونه، وفلسفة عملية تبحث عن صالح الإنسان^(٤٥).

وأهم ما يميز هذه الأفكار أنها ليست تعبيراً عن عقيدة دينية ولكنها نتيجة لنظر الإنسان نفسه فى الكون والمجتمع. وبالرغم من أنها ليست ديناً منافساً للمسيحية الكاثوليكية لأن هذه قد حملت عليها حملة كبيرة وأطلقت عليها اسم الرشدية، وفى مارس ١٢٧٧ أصدر أسقف باريس إيتين تامبييه بياناً يتضمن مائتين وتسعة عشر قضية يحرم تنبيهها والدعوة لها هناك حوالى خمس عشرة قضية منها تخص ابن رشد وأهمها:

١. القول بعدم العالم واستحالة الخلق من عدم
٢. إنكار علم الله للجزئيات الحادثة.
٣. وحدة العقل البشرى واستحالة الميعاد الفردى.
٤. انكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية.
٥. قولهم بحقيقتين مختلفتين فلسفية ودينية صادقتين.
٦. تقديم الفلسفة على الشريعة.
٧. انكار الخوارق والمعجزات^(٤٦)

وبصرف النظر عن مدى صحة نسبة هذه القضايا إلى ابن رشد^(٤٧) فعلاً، فإنها قد انتشرت بين أوساط الأساتذة والدارسين فى جامعة باريس ثم انتقلت منها بعد ذلك إلى الجامعات الأخرى فى بولونيا وبراغ وغيرها. وقد عرف الرشديين فى أوروبا باسم أصحاب الحقيقتين. أى أنهم يؤمنوا بوجود حقيقتين مختلفتين حقيقة دينية والأخرى فلسفية. وسبب هذه التسمية أن القديس توما الأكوينى، فى معرض نقده لرأى ابن رشد فى التمييز بين طريقين للوصول للحق طريق الشريعة وطريق الحكمة، حاول السخرية من هذا الرأى وتصويره بصورة كاريكاتورية فاستنتج أنه يعنى أن قولاً ما قد يكون صادقاً بمعيار الفلسفة وكاذباً بمعيار الدين، فكان هناك حقيقتين وهذا يختلف مع كون الحق واحد بداهة (٤٨) وتصور القديس توما أنه بهذه السخرية قد أبرز تهافت رأى ابن رشد، ولكن المفارقة أن أنصار الفكر الإنسانى العربى فى الجامعة قد جعلوا من مصطلح الحقيقة المزدوجة شعاراً لهم وأمرأ يدافعون عنه. حتى يصبح للعقل الإنسانى استقلالية فى التفكير وفى إنتاج العلم ولا يكتفى بوضع التابع للدين.

وقد كانت لهذا التصور آثار بعيدة المدى حيث أن النظام التعليمى فى أوروبا فى ذلك الوقت كان يقتضى أن يمر الطالب بمرحلة تمهيدية يتعلم فيها المنطق والرياضيات والطب وغيرها مما اصطلح على تسميته بالفنون Arts، ثم ينتقل بعد ذلك إلى تعلم اللاهوت وتفسير الكتاب المقدس وهو الغاية النهائية من العملية التعليمية. وقد رأى الأساتذة المعارضون - مستدين إلى قول ابن رشد بأن النظر العقلى قادر بشكل مستقل على الوصول إلى الحقيقة، أنه يمكن الاكتفاء فى النظام التعليمى بمرحلة الفنون. وقد أدى ذلك إلى ميلاد المثقف فى أوروبا، أو نشأة ظاهرة المثقفين فى المجتمع. حيث أصبح هناك متعلمون ولكنهم ليسوا رجال دين، وصار هناك إنتاج لفكر يقوم به أفراد مدنيون لا ينتمون للمراتبية الكنسية، ويرى دوليبرا أن الجيل الأول من هؤلاء المثقفين لم يتأثر بدفاع الفلاسفة العرب والمسلمين عن العقل وعن الفكر الإنسانى فحسب بل اتخذهم نماذج يحتذىها؛ لكى نتحدث بدقة، يحدد المثقف الأوروبى، فى منعطف القرن الثالث والرابع عشر، نفسه بالنسبة إلى نموذج جديد فى الحياة، وهو نموذج الفيلسوف المتأمل كما كان لدى الفارابى وابن سينا والغزالى^(٤٩). وليس بالنسبة للتعارض المنسوب بخبت إلى ابن رشد بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية، هذا النموذج للتأمل الفلسفى كان هو الذى يهدى الحياة المسيحية، وهو الذى لا يمثل حقيقة مزدوجة ولكن حقيقة أخرى يمكن لرجال ليسوا برجال دين أن يسموا فى اتجاهها^(٥٠) هي الصراع من أجل التواجد الفكرى فى المجتمع لهؤلاء المثقفين بل ومن أجل التواجد

السياسى أيضاً. ولهذا كتب مارسيل دويادو Marsile de Padoue أحد الرشديين كتابه الشهير «مدافع عن السلام» عام ١٣٢٤م والذي يعد أول عمل فلسفى سياسى يتناول قضية فصل السلطتين الدينية والسياسية ثم حرّمته الكنيسة وطاردت كاتبه ومعه جان دو جاندون Jean de Jandun زعيم الرشديين فى باريس^(٥١).

لقد كتب القديس ألبرت الأكبر رسالة «فى وحدة العقل، رداً على ابن رشد» بإيعاز من البابا عام ١٢٥٦، كما كتب القديس توما الأكويني كتاب «ضد ابن رشد» عام ١٢٦٥ يكفر فيه الرشديين. وقد أبرز القديسان براعة منطقية ورجاحة سجالية فى الرد على بعض القضايا المنسوبة إلى ابن رشد. ولكن المشكلة لم تكن تتعلق برأى قال به فيلسوف عربى هنا أو هناك ولكنها كانت تتعلق بروح عامة بثها الفكر العربى فى أوروبا وكانت سبباً فى انبعاث النزعة الإنسانية فيها، إن ما سُمى بالنزعة العربية تجد فيها بعداً دينياً وإنسانياً وعقلانياً، وهذا البعد يمثل جزءاً من تراثنا الأوروبى باعتبار أن اللاتينيين قد اعترفوا به سواء حاربوه أو واصلوه. ففيم يتشكل هذا البعد؟ فى فكرتين رئيسيتين: فكرة بحث جماعى ومتعدد بل ومتنوع عن الحقيقة وفكرة أن هناك غاية أخلاقية وثقافية للإنسان^(٥٢).

وفى النهاية لابد لنا الآن، رغم مرور الزمن واتساع المعارف، من التمسك بروح النزعة الإنسانية التى أسسها الفلاسفة العرب المسلمون والتى تقوم على حق الإنسان فى أن يكتشف بنفسه حقائق عالمه الدنيوى وأن يربط هذا الاكتشاف بغايته فى تحقيق حريته وسعادته فى هذا العالم.

هوامش

- (١) M. Faucolt, les mots et les choses, Paris Gallimard, 1993, P. 384.
- (٢) جيبانى فاتيمو «أزمة النزعة الإنسانية»، ترجمة أنور مغيث، أصول، عدد ٢، ١٩٩٤. ص ٣٥
- (٣) يضاف إلى هؤلاء المفكرين، المفكر الماركسى لويس التوسير الذى قام فى كتاب «من أجل ماركس» بتقسيم العمل الفكرى لماركس إلى مرحلتين؛ مرحلة الشباب وكان ماركسى فيها متأثرا بالنزعة الإنسانية الموروثة من كانط وفيخته، والمرحلة الثانية وهى مرحلة النضج حيث كتب «رأس المال» وهى المرحلة التى اهتم فيها بالرؤية العلمية الموضوعية وتخلص من النزعة الإنسانية، وهذا التصور يضمن على النزعة الإنسانية بعدا ايديولوجيا سلبيا يتعارض مع موضوعية العلم.
- (٤) Cite par Delaage, "Histoire de l'ecolozie", Paris, Decouverte, 1992, P. 482.
- (٥) الكسندر اغنائتكو، بحثا عن السعادة، موسكو، دار التقدم، ١٩٩٠، ص ١٨
- (٦) المرجع السابق، ص ٣١
- (٧) المرجع السابق، ص ٣٢
- (٨) المرجع السابق، ص ٣٣
- (٩) المرجع السابق، ص ٥٤
- (١٠) الفارابى: الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، تحقيق جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، ١٩٩٢، ص ١٤٠
- (١١) المرجع السابق، ص ٢٤١
- (١٢) الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، نقلا عن اغنائتكو، المرجع السابق، ص ٦٠
- (١٣) المرجع السابق، ص ٦٨
- (١٤) الفارابى، كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٦٤، ص ١٥٤
- (١٥) المرجع السابق، ص ١٠٩
- (١٦) المرجع السابق، ص ١١٨
- (١٧) المرجع السابق، ص ١١٨٦
- (١٨) المرجع السابق، ص ١١٨٧
- (١٩) اغنائتكو، المرجع السابق، ص ٤١
- (٢٠) ابن طفيل، حى بن يقظان، تحقيق يوسف زيدان، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٨، ص ٦٥
- (٢١) Ibn Tufayl, le philosophe sans maitre, Paris, Albert, 1969, P. 20
- (٢٢) ابن طفيل، المرجع السابق، ص ١٨٢
- (٢٣) الفزائى، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٥٥، ص ٣٩٣
- (٢٤) نبيلة ذكرى زكى، ابن رشد والمؤثرات اليونانية فى فلسفته الإلهية، فى كتاب ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى، إشراف عاطف المراقى القاهرة المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣، ص ٣٧٧
- (٢٥) محمد الحسينى أبوسعد، حقيقة المعاديين الفلسفة والدين، طبعة أولى، القاهرة، ص ١٠٣
- (٢٦) الفزائى، فيصل التفرقة، نقلا عن محمد حسين أبوسعد، المرجع السابق، ص ١١٧
- (٢٧) المرجع السابق، ص ١١٨
- (٢٨) المرجع السابق، ص ١٢٠
- (٢٩) المرجع السابق، ص ١١٨
- (٣٠) سعيد مراد، ابن رشد بين حضارتين، فى كتاب «ابن رشد مفكرا»، مرجع سبق ذكره، ص ٣٤١
- (٣١) المرجع السابق، ص ٤٣٥
- (٣٢) زينب الخضيرى، مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى، فى كتاب ابن رشد مفكرا ص ٢٥١
- (٣٣) Heidgger, chemins qui ne mènent nulle part, Paris Gallimard, 1982, P. 52.
- (٣٤) زينب عفيفى شاكر، مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد، فى كتاب ابن رشد مفكرا، ص ٢٤٥
- (٣٥) المرجع السابق، ص ٢٥٢
- (٣٦) نبيلة ذكرى زكى، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٦
- (٣٧) زينب عفيفى شاكر، مشكلة الحرية فى فلسفة ابن رشد ص ٢٥٢
- (٣٨) ابن رشد، منهاج الأدلة فى عقائد أهل الملة، فى كتاب ابن رشد مفكرا، ص ٤٣١
- (٣٩) المرجع السابق، ص ٤٣٢

(٤١) زينب الخضيرى، مرجع سبق ذكره، ص ٢٥٨

(٤٢) أنظر:

charles E. Butter worth, Averraes precursor des lumieres, in Qantara, Paris, no 29, ete 1998

(٤٣) أنظر:

Alain delibera, Penser au mayen age, Paris, Seuil, 1993, P. 15

(٤٤) أنظر:

Ibid., P. 101

(٤٥) أنظر:

Gauillaum aver, un nouveau type d'intellectuel, cahiers des Sienees et vie, no 43, Feurier, 1998

(٤٦) انظر مراد وهبة، مفارقة ابن رشد، فى ابن رشد مفكرا، ص ٢٢

(٤٧) أنظر:

St. Thomas d. Aquein, Contre A verroes, Paris, GF, 1994, P. 18

(٤٨) يرى عدد من الباحثين أن ابن رشد برئ من هذه القضايا، وخصوصا القول بالحقيقة المزدوجة، وأنها نتجت عن مغالاة الرشديين اللاتينيين فى تفسيرهم لكلام ابن رشد واستغلاله لأغراض سياسية، من بين هؤلاء الباحثين: محمود قاسم، "ابن رشد المقترب عليه"، محمود حمدي زقزوق في "الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد". هنرى كوربان، "تاريخ الفلسفة الإسلامية".

(٤٩) أنظر:

St. thomas d. Aqui, Contre Averroes, Paris, GF, 1993, P. 18

(٥٠) ليس من الانصاف قصر اسهام الإمام الفزالى على كتاب تهاافت الفلاسفة فإنه له كتابات كثيرة فى الفلسفة وعلم الكلام والتصوف ترجم منها الكثير إلى اللاتينية ولم يترجم كتابه تهاافت الفلاسفة.

(٥١) أنظر:

Delibera, op. cit, P.

(٥٢) زينب الخضيرى، مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب المسيحى، ص ١٥٨

(٥٣) أنظر:

Delibera, op. cit, p.

الفصل السادس

عاطف أحمد

الزعة الإنسانية العربية وآقوق الإنسان

هدف هذا الفصل هو استكشاف العلاقة بين النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط ودلالاتها الفكرية وبين منظومة حقوق الإنسان المعاصرة، وما إذا كان بالإمكان تأسيس مشروعية ثقافية لحقوق الإنسان بناء على تلك العلاقة.

وعلى ذلك يتكون هذا الفصل من ثلاثة أجزاء:

الأول يتناول بالتحليل النقدي تحقيقات النزعة الإنسانية في الفكر العربي وخصوصياتها. ويقوم لأجل ذلك بعرض تحليل لكتابي عبد الرحمن بدوي "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" و"من تاريخ الإلحاد في الإسلام"، ثم يتناول بعض جوانب كتاب محمد أركون حول نزعة الأنسنة في الفكر العربي. يلي ذلك عرض وتقييم نقدي لبعض المسائل التي طرحتها الفصول الأربعة السابقة في دراستنا هذه وما يترتب على ذلك من تصورات حول النزعة الإنسانية في الفكر والثقافة العربية.

ويتناول الجزء الثاني منظومة حقوق الإنسان مشيراً إلى أسسها النظرية العامة ونشأتها وتطورها التاريخي وبالتالي عوامل تكوينها في المجتمع الحديث. أما الجزء الثالث فيحاول الإجابة على السؤال الخاص بكيفية وإمكانية توظيف النزعة الإنسانية في الفكر العربي في تأسيس ثقافة أو توجهات فكرية وشعورية تسمح بتبني قيم حقوق الإنسان بحيث تصبح أحد مكونات وجداننا العام. وسيتم ذلك أساساً من خلال حوار نقدي مع مقال لمحمد السيد سعيد حول تأسيس مشروعية ثقافية لحقوق الإنسان في مجتمعنا العربي المعاصر.

١- الإنسانية العربية: تعددية المنظور

يلاحظ عب الرحمن بدوي في مستهل كتابه عن "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي" أنه حتى ذلك الوقت، أي في أربعينات هذا القرن، لم يتساءل أحد من الباحثين عما إذا كانت الحضارة العربية يمكن أن تكون قد شهدت نزعة إنسانية. باستثناء باحث واحد^(٣) نفى وجودها في الشرق استناداً إلى أن النزعة الإنسانية التي يمكن أن توجد في حضارة ما يجب أن تكون على النمط الأوربي وتحت تأثير نفس العوامل وهو ما يخالفه فيه بدوي لأن اختلاف الحضارات في روحها يولد نزعات إنسانية مختلفة في خصائصها الذاتية. فلكل حضارة عواملها الخاصة بتوليد النزعة الإنسانية، والنزعة نفسها لا بد أن توجد في كل حضارة عالية بينما تكون خصائصها العامة متشابهة بين الحضارات كلها.

ويعضي بدوي فيحدد الخصائص العامة للنزعة الإنسانية بأنها: التأكيد أن معيار التقويم هو الإنسان (في مقابل الآلهة من ناحية، والوجود الطبيعي من ناحية أخرى)، والإشادة بالعقل ورد المعرفة إليه، وتمجيد الطبيعة والشعور نحوها بنوع من عبادة العاشق لمعشوقه، والإيمان بالتقدم العام المستمر للإنسانية، والنزعة الحسية الجمالية التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهاها إدراك الوجود في بعض أنحائه.

ويرى أن هذه الخصائص جميعاً قد شهدت تحققات في الحضارة العربية. فالنظر إلى الإنسان على أنه مركز الوجود وجد خير تعبير عنه عند ابن عربي وفي أثره عند عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي،

وتمجيد العقل بلغ أوجه في الفكر العربي في كتاب "العقل" لداود بن مخبر البصري الذي يضم مجموعة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل. وكذلك في كتاب "الطب الروحاني" لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي،

وأما الشعور بالآلفة تجاه الطبيعة وتمجيدها فهذا ما نجده لدى الصوفية، ولدى الفلاسفة الطبيعيين أمثال الرازي (الطبيب) وجابر بن حيان.

وأما القول بتقدم العلوم وبالتالي بالتقدم المطرد للإنسانية فتراه أيضاً لدى الرازي ولدى جابر بن حيان.

ويبادر بدوي إلى نفي أن تلك النزعة على النحو الذي ذكره ستكون شأن نزر من المتوحدين الشواذ الذين كانوا يحيون منعزلين في البيئة الفكرية العربية. ذلك أنها تتمثل على عكس ذلك في أوساط كاملة تابعت الحركة بكل حماسه.

فمؤلفات جابر بن حيان هي عمل جماعي للأوساط الشيعية والإسماعيلية بحيث يمكن أن نعدّها لسان حالها، وهي أوساط واسعة منظمة تجري على تقاليد ثابتة.

والآراء التي كان ابن عربي خير معبر عنها قد لقيت رواجاً هائلاً في مدارس الصوفية كلها بحيث تحددت التيارات الصوفية التي ظهرت من بعده وفقاً لها، وعدتها بمثابة ملك مشترك ثابت للتصوف في الإسلام.

والنزعة التثويرية الإنسانية التي يمثلها ابن الرواندي انتشرت وكان لها أثرها الحاسم في التطور الفكري في القرن الرابع الهجري. بحيث نستطيع أن نرد كثيراً من تيارات هذا القرن إلى تأثيره سلباً أو إيجاباً.

والشخصية الوحيدة التي نستطيع أن نقول أنها كانت متوحدة إلى حد كبير، هي شخصية محمد بن زكريا الرازي، ذلك أنه كان نسيجا وحده وكان يتقدم عصره بمراحل واسعة جداً.

وأما التأثير المولد لهذه النزعة الإنسانية فلم يكن التراث اليوناني بمعناه الخالص، وإنما كان التراث الشرقي من إيراني ويهودي وأفلاطوني محدث، إلى جانب شئ من الهندي والبابلي والكلداني. فذلك هي الأصول الروحية الأولى الحقيقية للروح العربية، ولهذا كان من الضروري في منطق التاريخ الحضاري أن

تصدر هذه النزعة الإنسانية عنها، وعنهما وحدها. وهذا التحليل يتفق مع مفهوم بدوي للحضارة العربية: فهي ليست الحضارة الإسلامية وحدها بل هي الحضارة التي نشأت في منطقة واسعة تشمل إيران والشام ومصر وتصل حتى مدينة بيزنطة (بدوي ١٦:١).

أما من حيث التحديد التاريخي لنشأة هذه النزعة في الفكر العربي فنستطيع أن نقول أنها بدأت بصورتها الواضحة القوية في مستهل القرن الرابع بعد أن مهد لها ابن الرواندي في القرن الثالث، واستمرت تقوى وتعمق مضمونها وتوسع ميدانها من الدين إلى العلم إلى الأدب العام حتى تلقنها الصوفية الإشرافية في القرن السادس ممثلة في مؤسسها الأكبر السهروردي المقتول، الذي أعطى النزعة كل شعورها بذاتها فكان بهذا ممثلاً لأعلى نقطة في تطورها ومن ثم أخذت تتسع وتصبح أكثر تفصيلاً لعلوا- بفضل ابن عربي ومدرسته، وابن سبعين، إلى أن فقدت مميزات الخاصة منذ نهاية القرن السابع، وهي هنا، تعبر عن المدنية الإسلامية التي هي بدورها طور من أطوار الحضارة العربية، والوحدة الجامعة لهذا المظهر هي الإسلام أو اللغة أو كلاهما معاً.

كانت هذه فكرة عامة عن تصور عبد الرحمن بدوي للحضارة العربية والنزعة الإنسانية المعبرة عن روح تلك الحضارة.

على أن ثمة شخصيات معينة معبرة عن تلك النزعة أولاًها بدوي اهتماماً خاصاً وقدم لنا، في العربية على الأقل، اكتشافات هامة تتعلق بتاريخها وفكرها ومؤثرات تكوينها، لم تكن معروفة من قبل على أهميتها البالغة بالنسبة لفهمنا لتاريخنا الفكري. وربما يشاركني القارئ احساساً بأهمية إلقاء بعض الضوء على عدد من تلك الشخصيات. أولاً من حيث أنها تمثل النزعة الإنسانية العربية وثانياً من حيث أنه لم يتم تناولها في الفصول السابقة. هذه الشخصيات هي ابن عربي، وابن الرواندي، وجابر بن حيان، ومحمد بن زكريا الرازي.

فأما ابن عربي، فمذهبه في جعل الإنسان مركز الكون عبر عنه في مواضع عدة منها ما ورد في "عقلة المستوفز" و"فصوص الحكم". ففي الأول وضع باباً خاصاً عنوانه: "باب الكمال الإنساني" وقال فيه (بدوي: ٣٦:١).

"إن الله تعالى علم نفسه فعلم العالم. فلذلك خرج على الصورة. وخلق الله الإنسان مختصراً شريفاً جمع فيه معاني العالم الكبير وجعله نسخة لما في العالم الكبير ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء. وقال فيه رسول الله (ص) إن الله خلق آدم على صورته. فلذلك قلنا خرج العالم على الصورة- وفي هذا الضمير الذي في "صورته" خلاف: لمن يعود؟ لأرياب (أي عند أرياب) العقول، وفي قولنا: علم نفسه، غنية لمن تظن وكان حديد القلب بصير. ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة، صحت له الخلافة والنيابة عن الله تعالى في العالم".

ويلاحظ بدوي عدداً من الخصائص العامة المتضمنة في هذا النص والتي تميز نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي واتباع مدرسته:

أولها أن الإنسان الأول أو الكامل هو صورة دقيقة كاملة من الله، وأنه لهذا خليفته على الأرض. والخلافة هنا كاملة بحيث نستطيع في آخر الأمر أن نستبدل الخالق والمخلوق كلا بالآخر. وابن عربي يدرك ذلك فيقول: فلهاذا تقرر عندنا أن الإنسان نسختان: نسخة ظاهرة، ونسخة باطنة. فالنسخة الظاهرة مضاهية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام؛ والنسخة الباطنة مضاهية للحضرة الإلهية. فالإنسان هو الكلي على الإطلاق وعلى الحقيقة، إذ هو القابل لجميع الموجودات قديمها وحديثها" (بدوي: ٤٤:١) وهو يريد بهذا أن يجعل الإنسان جامعاً لكل الموجودات شاملاً لكلتا الحضرتين الإلهية والكيانية، وماهذان إلا مظهران للإنسان.

وثانيهما أن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية التي للإنسان الأول أو الكامل. وذلك أن هذه المرتبة تتحقق في النبي الذي يتخذ هنا نموذجاً للإنسان الحي.

على أن مرتبة النبوة يبلغها الصوفي بالمرور ببراخ ثلاثة بعدها مقام الختام. والإنسان إذا بلغ هذه المرتبة استطاع أن يخلق ما يشاء وأن يحدث من الأحداث ما يهوى بغض النظر عن القوانين الطبيعية. على أن بدوي يشعر هنا أيضا بما يجول في خاطرها حينما تقرأ مثل تلك العبارات، فتري أنها شطحات صوفية لا قيمة لها من حيث التحقق الواقعي إذ لا صلة لها بالكائن الإنسان الحي الذي هو موضوع النزعة الإنسانية. لذلك ينهنا إلى أن علينا أن نخرج بدالاتها من النطاق الصوفي إلى النطاق التويري العام. إذن لوجدنا فيها المناظر الروحاني للأنظار الصنعوية والعلمية التي تسعى إلى اكتشاف أسرار الطبيعة ومعرفة العلل وكيفية نشوء الأشياء. ولوجدناها بالتالي وثيقة الصلة بالنزعة الإنسانية من حيث أنها تؤكد على قدرة الإنسان غير المحدودة في كشف أسرار الطبيعة والتأثير فيها.



والواقع أن مسألة انتماء التصوف الإشرافي إلى النزعة الإنسانية يطرح إشكالية هامة. فعلى الرغم مما يتسم به من فعالية إنسانية ذاتية في التعامل مع الحقيقة الدينية، وعلى الرغم من طبع تلك العلاقة بطابع شعوري بحث قائم على الحب (أو العشق الإلهي) وعلى الندية التي تقوم بين المحبين، بل على الندية في المعرفة والقدرة أحياناً، وعلى الرغم من تجاوز الحقيقة الإلهية هنا للصورة الجافة المتجهممة المتعالية والمستبدة التي يقدمها الفكر السني، وعلى الرغم من تجاوزه أيضاً للشكليات الطقوسية والتشريعات الدينيوية. التفصيلية التي تنتمي لعالم يتسم بالبداءة والتي تفرض نفسها في جمود وتعال، على الرغم من كل تلك السمات التي تجعل التصوف الإشرافي جديراً بالانتماء للنزعة الإنسانية، فإن ما يتسم به من خاصية مركزية الذات الفردية والخللاص الفردي المنسحب من العالم والعازف عن الحياة والفعالية الاجتماعية، يضع علامة استفهام كبيرة حول كافة المقولات الأخرى وحول جدارتها بالانتماء للنزعة الإنسانية.



ويعتبر ابن الرواندي من أشهر ملأحة القرن الثالث الهجري، وقد عرفت له بعض الكتب مثل "فضيلة المعتزلة" وهو تحليل نقدي لمذهب المعتزلة من وجهة نظر الشيعة الراضية وجواب على كتاب الجاحظ "فضيلة المعتزلة"، و"الدافع" وهو طعن في القرآن، و"الزمرّد" وهو نقد لنظرية النبوة. إلا أن هذه الكتابات قد عرفت مقتطفات منها فقط عبر الكتب التي قامت بالرد عليها ودحضها وخاصة ما جاء في "المجالس المؤيدية"^(١).

من هذه المقتطفات قوله بأن الإقرار بالعقل كمصدر للمعرفة يجعلنا في غير حاجة إلى النبوة. وهو يصوغ تلك الفكرة على لسان البراهمة: إن البراهمة يقولون أنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وإنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه ومن أجله صبح الأمر والنهي والترغيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكدا لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والخطر، فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنيينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والخطر فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته. ومنها قوله منتقدا بعض الطقوس والشعائر الدينية، أنها مما لا يقتضيه عقل. وقد شهد الرسول للعقل برفعته وجلالته فلم أتى بما ينافره إن كان صادقا.

ومنها انتقاده للمعجزات والدفع في وجوها: إن المخاريق شتى، وإن فيها ما يبعد الوصول إلى معرفته ويدق عن المعارف لدقته. وإن وردت أخبارها بعد ذلك عن شرملة قليلة يجوز عليها المواطأة في الكذب، ومنها نقده للإعجاز القرآني: إنه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة إلى حيث قال:

وهب أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم؟ كذلك ينتقد فكرة نزول الملائكة يوم بدر ويتساءل لماذا لم تنزل يوم أحد حين هُزم المسلمون، والإسراء، وفكرة أن اللغة قد تم تعليمها عن طريق الأنبياء: فالكلام مستملي من الوالدين صاعدا قرنا فقرنا إلى مالا نهاية له فليس للخلق أول. وغير ذلك من أمور.



وبصرف النظر عن مضمون ذلك النقد الموجه للنسبة من بعض جوانبها، فما يهنا وما يلتفت النظر لدى ابن الرواندي هو تلك الجسارة العقلية التي تجعله يواجه العقيدة المهيمنة بنقد عقلاني يتساءل ويكشف التناقضات في حرية فكرية مدهشة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فحين نجد أن الرد على تلك الانتقادات ذات الطابع الإلحادي يجري عن طريق المحاجة العقلية ذاتها وأن اختلفت المقدمات، فإننا نكون فعلا بصدد حالة فريدة من حرية الفكر والتعبير تزداد قيمتها حين تقاس وفقا للظروف المعرفية والفكرية والسياسية لذلك العصر.



يستهل بدوي كلامه عن شخصية جابر بن حيان (بدوي . ٢ . ١٨٨ وما بعدها) مشيرا إلى أنها شخصية تسامت في التفكير حتى ليقف المرء اليوم ذاهلا أمام ما تقدمه لنا من نظرات علمية فلسفية كلها عمق وكلها حياة، وأمام هذه الروح العامة التي تسودها، روح التنوير والنزعة الإنسانية. وقد كان جابر بن حيان مشغولا بالبحث الكيميائي وبالبحث الفيزيائي الفلسفي، وله نظريات متعمقة في طبيعة الوجود. فأما كيمياء جابر فإنها تختلف اختلافا بينا عن غيزها إن في الروح أو في التفصيلات. فهي تمتاز بالميل إلى الناحية التجريبية، واستبعاد الخوارق، والاتجاه العلمي العقلي، بينما كانت الكيمياء القديمة كثيرا ما تلجأ إلى الرؤيا الوجدانية واستخدما فكرة الخوارق في التفسير. ولعل نظرية "الميزان" تعد العمود الفقري والمحور الرئيسي لمذهب جابر كله. والميزان يقصد به هنا القوانين الكمية العددية التي تحكم كل شئ في الوجود، وبالتالي أرجاع كل الظواهر الطبيعية وكل ما في الوجود إلى قوانين الكم والعدد. وهذه الفكرة هي أكبر محاولة قامت في العصور الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم كلية على فكرة الكم والمقدار.

ولجابر علم يسميه علم التكوين (الصناعي) يهدف من ورائه إلى أن يكون، أي يخلق بالصناعة، أنواعا من الكائنات تنسب إلى الممالك الطبيعية الثلاث، وخصوصا المملكة الحيوانية. فإذا كان في وسع الكيمياء أن تستبطن مواد جديدة بتركيب الأجسام بعضها مع بعض، فلم لا نقوم أيضا بإنتاج النبات والحيوان بل وتخلق الإنسان الصناعي؟

أن هذا العلم ممكن، لأن الكائن الحي - والإنسان كائن حي - هو نتيجة لتضافر القوى الطبيعية. والطبيعة في إنتاجها للكائنات إنما تخضع لقوانين كمية عديدة يكشف عن سرها علم الميزان، أي علم القوانين الطبيعية الكمية التي يجري عليها الكون والفساد في الطبيعة. فما على الإنسان، وقد عرف هذا السر، إلا أن يقلد ما تبرزه الطبيعة، وليس في هذا خروج على الطبيعة، بل هي تساعد على ذلك، لأنها إذا وجدت للتكون طريقا (غير طريقها هي) استغنت به عن طريق ثان، على حد تعبير جابر.

كما يلاحظ بدوي أن القرن الرابع الهجري شهد حركة إلحادية تركز الهجوم فيها على النبوة فنرى التوحيدي يذكر في "الامتع والمؤانسة" أن أبا أسحق النصيبي كان "يشك في النبوات كلها" ٩ وأن الكثيرين ينحرفون إلى المذاهب المبتدعة التي انتشرت في ذلك العهد انتشارا واسعا مثل الخرمية البابكية. وأنضم إلى هذه التيارات الظاهرة، تيارات المذاهب المستورة المتأثرة بالفنوص، خصوصا تلك المنسوبة إلى الشيعة مما ولد في القرن الرابع حركة عنيفة في الخواطر والأفكار.



وهنا نلتقي بشخصية من أكبر الشخصيات في الحياة الفكرية الإسلامية على مر عصورها، هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي. وهو طبيب وكيميائي من الطراز الأول، وصاحب رؤية متميزة في الفلسفة الأخلاقية والفلسفة العامة للوجود. والجانب الإلحادي في تلك الفلسفة يبدو أنه كان متضمناً في كتابه عن " العلم الإلهي " و" مخاريق الأنبياء "، لكننا نعرف آراءه خاصة من المناظرات التي جرت بينه وبين حاتم الرازي والتي أوردها الأخير في كتابه "أعلام النبوة" .

ويلخص بدوي الأسس التي استند إليها الرازي في إبطال النبوة على النحو التالي:

١- العقل يكفي وحده لمعرفة الخير والشر والضر والنافع في حياة الإنسان، وكاف وحده لمعرفة أسرار الألوهية، وكاف كذلك وحده لتدبير أمور المعاش وطلب العلوم والصنائع. فما الحاجة بعد إلى قوم يختصون بهداية الناس إلى هذا كله؟

٢- لا معنى لتفضيل بعض الناس واختصاص الله إياهم بإرشاد الناس جميعاً، إذ الكل يولدون وهو متساوون في العقول والفطن، والتفاوت ليس إذن في المواهب الفطرية والاستعدادات، وإنما هو في تنمية هذه المواهب وتوجيهها وتنشئتها.

٣- الأنبياء متناقضون فيما بينهم، وما دام مصدرهم واحداً، وهو الله فيما يقولون، فإنهم لا ينطقون عن الحق، والنبوة بالتالي باطلة.

ثم يتابع الرازي نقده للأديان المنزلة كنتيجة لإبطاله النبوات، فيما يثبت فساد النتائج التي انتهت إليها النبوات، مادام الأصل قد بين هو أنه فاسد.

وهذا النقد إنما يتناول الأديان كلها دون تمييز. تراه بعد أن بين التناقض العام بين مختلف الأديان الرئيسية يتناولها واحداً بعد واحد. وقد ركز نقده للقرآن على أنه مملوء بالتناقض وأنه أساطير الأولين التي هي خرافات. وهاجمه من ناحية النظم والتأليف كما هاجمه من ناحية المعنى.

وهو يفسر الدين الذي ينتشر بين الناس بعدة عوامل منها: التقليد، ثم السلطة حيث يتعلق رجال الدين بالسلطان فيصبح لهم خطر وشان في الدولة. ثم المظاهر الخارجية التي يتخذها القائلون بأمر الدين مما يثير الروعة والدهشة في نفوس البسطاء من الناس ثم طول الإلف والتعود والاستمرار مما يؤدي إلى تحويل المعتقدات من آراء اعتنقت في وقت ما إلى طبيعة وغريزة.



كانت تلك الشخصيات ممثلة إذن للنزعة الإنسانية في الفكر العربي لأنها جعلت الإنسان هو مركز الوجود وأعلت من قيمة العقل وفاعليته، وآمنت بالتقدم العلمي والإنساني. وقد تم ذلك على مستوى الفكر. لكن ثمة نوعية أخرى من الشخصيات كانت تعبر عن النزعة الإنسانية من زاوية أخرى محقة ما ذكره بدوي كأحد خصائص النزعة الإنسانية وهو النزعة الحسية الجمالية التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهاها إدراك الوجود في بعض أنحائه. أي كانت تعبر عن النزعة الإنسانية على مستوى السلوك.

ومثل هذه النزعة ترى إلى الارتقاء بالقيم الإنسانية الخالصة في مقابل القيم الإلهية والنبوية، ونحن نجدها - على حد تعبير بدوي - واضحة تماماً لدى الشعراء خصوصاً تلك الجماعة المعروفة " بصباية المجان" على حد تعبير ماجنها الأكبر أبو نواس. فما ينسب إليهم من عبث وشك إنما كان يقصد إلى السمو بكل ما هو إنساني أرضي حسي وإلى الشعور بمعنى الأرض، وإلى الحط من كل ما هو فوق أرضي، بوصفه وهما زائفاً ينتزع الدم والحياة من الإنسان الحقيقي، الإنسان الحي المكون من لحم ودم. ولم يكن عبثاً أن أكد بشار لصاحبته أنه " من لحم ودم ". أي أنه كائن حي يعني يريد أن يعب من كاس الحياة

ويلتصق بالأرض أمه الحنون الحقيقية، وليس خيالاً كاذباً أو هيكلًا نورانياً مزعوماً ينزع إلى الموت ويشيح بوجهه عن الحياة كما يدعي المتدينون. (بدوي - ٢. ي).



كذلك نجد بدوي يشير إلى ظاهرة وثيقة الاتصال بالرغبة في التعبير واكتساب المصادقية الفكرية هي الانتحال (بدوي ١: ٤٠ - ٤١). فالاستناد إلى الأحاديث والآيات القرآنية كان لا غنى عنه حتى يظل المفكر في نطاق الإسلام، ولحسن الحظ وجد المفكرون المسلمون في الحديث منفذاً لتصريف كل نزعاتهم الفكرية مهما يكن بعدها عن النصوص الأصلية الثابتة للإسلام، فإن أعوزتهم الآيات اتجهوا إلى الأحاديث، وأن أعوزهم شئ في الموجود من هذه، اخترعوه اختراعاً وأدخلوه فيها، فكان هذا سلاحاً قوياً في أيديهم يحاربون به المتزمتين، وأن كان سلاحاً ماضياً ذا حدين يكمن فيه الخطر عليهم هم أنفسهم بقدر ما يكمن على خصومهم.



وتعتبر الدراسة التي قام بها محمد أركون أهم الدراسات التالية لكتابات عبد الرحمن بدوي حول النزعة الإنسانية في الفكر العربي. وقد كتبت في أواخر الستينات بالفرنسية كأطروحة للدكتوراه من السوربون وقام هاشم صالح بترجمتها للعربية عام ١٩٩٧.

ونلاحظ في هذه الدراسة منهجاً مغايراً لذلك الذي تبناه بدوي. فأركون يستهدف تحليل خصائص الجيل الثقافي الممتد فيما بين ٣٥٠. ٤٠٠هـ من خلال دراسة تفصيلية لسيرة وأعمال أحد أهم ممثليه وهو مسكويه. وهو يدرس هذه الأعمال باعتبارها عامل تنشيط لشبكة من المعاني والدلالات التي قدمت للناس في العصر البويهى مبادئ للحياة ومعايير للحكم والتقييم، وقيماً مشتركة تتخذ صفة المرجعية العامة للجميع (بمعنى أن مسكويه يتم تناوله كمثقف من جملة مثقفين آخرين يساهمون في تنشيط المناقشات العامة في المجتمع). (أركون ٦٦). والفكرة هنا هي التوصل إلى الكشف عن تلك الحيوية الخاصة للجهاز المفهومي والمنطق المحدد الذين استخدمهما مسكويه لتصوير المناخ التخيلي المشترك وتغذية أحلام اليقظة الثقافية الجماعية وترسيخ اليقينيات العامة أو الاقتناع العام المؤسس هو بدوره لسلوك محدد لحياة. ذلك أن مسكويه كان ميالاً للفلسفة أكثر من غيرها، لكنه لم يكن يكتب أو يتفلسف بشكل تجريدي في الفراغ، بل كانت ثمة تبادلات وتفاعلات بينه وبين كتاب آخرين في مجال الأدب - الفلسفي وفي المجال الصوفي.

وكتبه مليئة بحس الواقعية في النظر، والميل للملاحظة العيانية، وحب التحقق من الأشياء عن طريق التجريب والبرهان، وإدانة الرذائل والنواقص الشائعة في سلوك أناس ذلك الزمان. وهي خصائص تختلف عن خصائص الفكر التقليدي.

فقد كان فكره يحتوي بالفعل نزعة إنسانية (هيومانزم). بمعنى أنه كان يعتبر أن على الإنسان أن يحقق نفسه على هذه الأرض في بعده العمودي والأفقي بالتوتر نفسه والكثافة نفسها (بمعنى أن عليه أن يحقق ذاته ككائن روحي وكائن مادي).

ومن بين أهم الشخصيات التي نشأت بينها وبين مسكويه صداقة فكرية وحوارات ضمها كتاب "الهوامل والشوامل": أبو حيان التوحيدي.

والتوحيدي في "الإشارات الإلهية" يستكشف ذلك التوتر التثقيفي (المليء بالشعور والمعنى) للعلاقة بين الإنسان والله. عن طريق ذات الصرامة الفكرية والتماسك المنطقي الذي يستخدمه عندما يدرس في كتبه الأخرى مسائل الأخلاق والسياسة والقانون والتاريخ واللغة. بمعنى أن العلاقة بين الإنسان والله تدرس عن طريق ذات المنهجية العلمية التي تطبق على الموضوعات الأخرى.

قاله الذى يتحدث عنه التوحيدى ليس هو ذلك الذى "لا يسأل عما يفعل وهو يسألون" (الأنبياء)... بل هو ذلك المحاور الأساسى الحر، الضرورى، المولد للدلالات والإشارات التى لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار، ويتنوع من التوتر القلق والخلاف.

وهناك مفكرون كثيرون - من مختلف الأديان في العصور الوسطى - عاشوا هذه العلاقة على طريقة التوحيدى عن طريق تغذية التوتر الأساسى الخلاق واستبطانه كلياً في دواخلهم. وهم بذلك يدمجون الله داخل الفعالية الأساسية التى تقوم بها الروح البشرية كمحاور وكصديق، أكثر مما يدمجونه على هيئة الانقسام الأونطولوجي (الوجودي) والمعرفي والنفسي الذى تفرضه الإرادة الجبارة والمتعالية التى يستحيل سبورها أو اكتناه سرها. (أركون ٢٠).

وكان هذان المفكران جزءاً من نخبة إيرانية مثقفة تعيش في كنف القادة البوهيين وتحيا في مناخ جديد من حيث الموقف من الدين والمعرفة والحياة.

ذلك أن الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية آنذاك كانت قد حررت العقول فحفزتها على الإبداع بعد رد الفعل السني الذى شنه المتوكل (والمضاد للاتجاهات العقلانية والفلسفية). فالظاهرة المهيمنة في ذلك القرن كانت هي انتشار الثقافة العلمية والفلسفية المستلهمة من الإغريق أو المنقولة عنهم، فقد شهدت هذه الثقافة توسعاً نظرياً وسوسيولوجياً واكتسبت أهمية عملية ذات أبعاد استثنائية في المناخ الإسلامى.

وصاحب ذلك ظهور دلائل على نوع من العلمنة الأولية، في تلك الفترة، من أبرزها: إضعاف هيبة الخلافة من قبل الأمراء البوهيين، وازدياد أهمية الدور الذى يلعبه العقل الفلسفى من أجل تجاوز الصراعات المتكررة والحاصلة بين الطوائف والمذاهب والعقائد والتراثات العرقية - الثقافية، ووجود مناخ من التسامح الفكري المتميز ساهم في تكوينه وجود فئات اجتماعية - ثقافية متنوعة فضلاً عن يقظة أنواع الوعي الممكنة في المراكز المتنافسة للسلطة السياسية والاقتصادية والثقافية، أدت إلى ازدهار مختلف أنواع الأدب بمعناه الواسع. (أركون ٤٤ - ٢٥٠)

ونشأت عن كل ذلك حركة تنحو باتجاه فرض نظام جديد للمعرفة. تتلقى فيه العلوم التقليدية من العلوم العقلية أطراً أكثر منطقية أو مفاهيم أكثر بلورة وإتقاناً، ومقصداً أكثر نقدية وحرية. وأصبح الجميع مضطرين لأن يقدموا الحجج على ما يقولون. إما بواسطة البرهنة والاستدلال، وإما بواسطة استخدام التجربة المحسوسة (أو العيان بلغة ذلك الزمان).

هذه الأطر والمفاهيم العقلانية أحدثت تغييرات في علوم النحو والبلاغة والفقه والتفسير والكلام والتاريخ، أي عموماً، في النثر العربى كله.

وحدث ذلك على مستوى المفردات والمعجم الاصطلاحي المستخدم في هذه العلوم. وعلى مستوى منهجية تأليف الكتب، وعلى مستوى محاور الاهتمامات والغايات.

فقد كانوا يبحثون في كافة مجالات المعرفة عن إسكان الإنسان أو موضعة الإنسان داخل حقائق موضوعية، أي داخل الحقيقة المطلقة (الله) والحقائق الموضوعية كانوا يسمونها الحق أو الحقيقة أو الحقائق.

وكانوا يريدون إيصال الإنسان إلى مثل هذه الحقائق بدلاً من أن يبقى ضحية الأوهام والشكوك والمعرفة التقريبية واللايقين أي ضحية المعرفة التقليدية. كانوا يريدون تعريف الإنسان بما هو عدل وحق في العلاقات البشرية، والطبيعة الواقعية أو جوهر الأشياء (أركون: ٦١٢ - ٦١٤)

وكانوا يريدون تعليمه الدرس الواقعي المحسوس، القابل للتقييم فيما يخص التجارب الفردية والجمالية وتعريفه بالقواعد المستخلصة من قبل نتيجة منطقية أو بناء عليها. وكانوا يريدون تقديم صورة عن الإنسان الجديد عن طريق كل هذه المعارف والعلوم.

وقد تجسد ذلك في الكتب الأخلاقية وما تتضمنه من قواعد سلوكية تربوية مسجلة في كتب مدرسية

تكرس تصورا محددا ومنهجية معينة من أجل ترسيخ المعرفة ونقلها للآخرين. وإذا أردنا تحديد نمط الإنسان الذي كانت جميع هذه الكتب ترغب في بلورة تصور عنه، فهو ذلك الإنسان الذي يمكن أن تعبر عنه - بدرجة كافية - كلمة "أديب" بمعناها الواسع. فالواقع أن التطورات والمتغيرات الجارية في الواقع الاجتماعي الثقافي المحسوس جعلت موضوع الصداقة والمحبة يميل إلى التقلب على ماعداه آنذاك ويشتمل على مفهوم الأديب بالمعنى الحرفي. وقد كانت جميع العائلات الفكرية السائدة آنذاك متفقة على القول بأن وعي الآخر هو الشرط الضروري الذي لا بد منه من أجل الوعي الكامل بالذات. بمعنى أنه ينبغي المرور من خلال الآخر من أجل التوصل إلى الذات، بصفتنا كائنات يميل نحو الكمال. من هنا تلك الأهمية القصوى التي تولي للحياة الاجتماعية أو للأنس، وللوقا والوثام، أو الألفة أو حسن المعاشرة وما يلزم لها من صفات. وكان موضوع السعادة المطلقة هو الاتحاد بالله "الواحد - الجميل - الحسن - الخير" وصورة الله هنا ليست إغريقية بالكامل ولا قرآنية بالكامل. فهي نوع من الاستلهام الفلسفي والاستلهام القرآني في آن معا. على عكس صورة الله لدى العامة التي كانت قرآنية محضة. (أركون: ٦١٢ - ٦١٦).



وتتطرق بنا هذه النقطة إلى الأنواع التي يمكن للنزعة الإنسانية أن تعبر عن نفسها من خلالها وفقا لأركون. فهو يرى أنه يمكن للنزعة الفكرية التي تتخذ من الإنسان وهمومه ومشاكله محورا لها، أن تتمثل في أنواع ثلاثة تعبر عن ثلاثة تيارات للموقف الفلسفي - الإنساني في المجال الإسلامي هي:

١- **الإنسية الدينية:** وهي ذات تنوعات أو تلوينات مختلفة تمتد من الورع الهادي والمرتاح للمؤمن العادي، إلى التقشف الصارم والشديد للناسك المتعبد. وهي تتميز في جميع الحالات بالخضوع المطمئن لله والتعلق به، وبالحشية في العمل والتصور، وبالرغبة في امحاء الذات بانتظار مجئ عهد العدالة الإلهية التي لا ترد. لكنها تتميز أيضا بتلك العاطفة الموقية للمعنويات والتي يمتلكها كل مؤمن وتجعله في عداد المخلوقات التي تحظى بالنعمة الإلهية، والتي تعتقد بأنها مزودة بملكات استثنائية تتيح لها التفتح الكامل في هذا العالم والعالم الآخر.

٢- **الإنسية الأدبية:** وهي إنسية مرتبطة بأرستقراطية الروح والمال والسلطة أي بالأوساط الراقية في المجتمع الإسلامي الكلاسيكي، حيث تفتتح مواهب المبدعين في بلاطات الأمراء أو صالونات الأغنياء الكبار. وهكذا تشكلت الحركة الإنسية الأدبية في سياق الإسلام الكلاسيكي وحواضره الكبرى من العراق وإيران. وهكذا نفهم أيضا كيف أن هذا النوع من الإنسية قد أصبح مهيمنا في جميع فترات التاريخ الثقافي المزدهرة ومن هذه الزاوية، فثمة تشابه كبير بين هيومانزم النهضة الأوروبية "وبين الحركة الإنسية العربية الإسلامية ممثلة بشخصية أدبية كبرى كالجاحظ في القرن الثالث الهجري، وبمسكويه والتوحيدي وكثيرين غيرهم في القرن الرابع. وكلمة أدب (العربية) تطابق الكلمة اللاتينية humanitas من حيث أنها تعني: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة تحتوي على مختلف أنواع المعارف والسلوك ويصحبها سلوك يتسم باللياقة والفهم العالي. للعلاقات الاجتماعية، وسلوكياتها، والتي تهدف لتنمية الإمكانيات الجسدية والمعنوية والثقافية للفرد ومساعدتها على التفتح والازدهار.

٣- **الإنسية الفلسفية:** وهي تستوعب عناصر مختلفة من النوعين السابقين وتصهرهما مع بعضهما البعض، لكنها تتميز عنهما من حيث التزامها بنظام فكري أكثر دقة وصرامة، وتتسم بالبحث القلق والمتوتر والمنهجي عن الحقيقة فيما يخص العلم والإنسان، والله.

وأصالة القرن الرابع الهجري أو ابتكارته التي يتفرد بها عن غيره هي أنه شهد بداية تقارب واعد جدا بين هذه الإنسيات الثلاث. (أركون ٦٠٧ - ٦٠٩).

فما هي إذن، فيما يرى أركون، الخصائص العامة لإنسانية القرن الرابع الهجري؟

هذه الخصائص تتحدد بالسمات التالية:

أولاً: انفتاحها على العلوم المدعوة بالأجنبية (أو بالدخيلة بحسب اللغة الكلاسيكية للفقهاء المعارضين لهذه العلوم. والذين كانوا دائماً موجودين بقوة إلى جانب الخط الإنسي المنفتح على العلوم الأجنبية). وهو انفتاح لم يحجّم من قبل أسبقية دوجمائية أو لاهوتية، وإنما من قبل الحاجات المعاصرة للمجتمع آنذاك. فالمجتمع الإسلامي في القرن الرابع الهجري لم يكن يستطيع أن يتحمل انفتاحاً أكبر من ذلك الذي حصل على يد شخص كمسكويه. ذلك أنه ينبغي أن نأخذ هنا بعين الاعتبار مسألة الممكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه في كل عصر وفي كل جيل.

ثانياً: حصول عقلنة للظواهر الدينية وشبه الدينية آنذاك، وذلك عن طريق ضبطها ومراقبتها، بل ووصل الأمر ببعضهم آنذاك إلى حد إلغاء المعجزة والأشياء الخارقة للطبيعة والشعوذات، من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر.

ثالثاً: إعطاء الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية - السياسية.

رابعاً: حصول تنمية للفضول العلمي والحس النقدي، الشئ الذي أدى إلى تنظيم جديد للمعرفة (بمعنى أنه حصل انقلاب في نظام المعرفة التقليدي، فما كان يحتل مرتبة الأولوية أصبح يحتل مرتبة متأخرة، والعكس صحيح).

خامساً: ظهور قيم جمالية جديدة لم تكن معروفة من قبل إلا قليلاً (فن العمارة، الديكور والأثاث، والرسم، والموسيقى، الخ ..)

سادساً: سيطرة غير كافية على عالم الخيال أو المخیال. (أركون: ٦١٨)

وإذا كان هذا التنوع العقائدي والنضج الفكري قد أكتمل في القرن الرابع الهجري، فقد لعب النصف الأول من القرن الثالث دوراً في التطور الذي أدى إلى ذلك لا يقل أهمية وحسماً عن الدور الذي لعبه القرن الأول. ففي القرن الثالث ظهر مصطلح "الحقيقة العقلانية" التي تركز فقط على البحث المنطقي المنتظم والملاحظة العيانية المباشرة للأشياء (أي المشاهدة بلفة ذلك الزمان) وكان ذلك بعد دخول الفلسفة والعلم اليوناني. فقبلها لم يكن يوجد سوى الوحي والتاريخ في الساحة وكان العلم إسلامياً صرفاً. وكان ذلك المصطلح وما يعنيه من دلالات وتأثيرات مدخلاً للنزعة الإنسانية الواعدة في القرن الرابع الهجري التي رصدناها لدى جيل مسكويه والتوحيدي.

على أنه بعد التوحيدي، جاء ابن سينا، يحمل بذوراً واعدة بنزعة إنسانية جديدة وشديدة الانفتاح. إنها نزعة إنسانية تشتمل في آن معاً على ثلاثة أشياء:

فهي تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى **استقلالية ذاتية**.

وهي تعترف بال**رمزانية الدينية** بصفتها بعداً روحياً من أجل البحث عن معنى، وهي تعترف أخيراً بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان.

كل هذه الأشياء كانت تشتمل عليها فلسفة ابن سينا أو نزعته الإنسانية. على هيئة بذور كامنة وقابلة للتفتح إذا ما لقيت أرضاً خصبة أو مناخاً ملائماً.

ولكنها للأسف لم تلق ذلك وإنما لقيت العكس تماماً. وهكذا قضى على حركة النزعة الإنسانية والفلسفة العقلانية كتيار متميز في أرض الإسلام. (أركون ٢٠)

كيف حدث ذلك؟

يوجز أركون عملية إخفاق النزعة الإنسانية كتيار فكري في أن عملية تفكيك مراكز السلطة السياسية والاقتصادية ثم إعادة تركيبها بشكل هش ومؤقت، متضافرة مع الضغوط التي مارسها القوى الاجتماعية الجديدة كالعبيد، والبدو، والأتراك، والمغول، والصليبيين، أسهمت في دفع المسلمين إلى تشكيل أيديولوجيا دفاعية ("جهادية" بالتعبير الإسلامي)، وإحلالها محل الفكر العقلاني - الإنسي. مما أدى إلى نسيان واستبعاد هذه الإنسية بالذات واضمحلالها في المجال العربي الإسلامي بعد القرن الخامس الهجري.



أنصب اهتمامي فيما سبق ذكره على تقديم عرض موجز للأفكار الأساسية لمفكرين من أهم مفكري النزعة الإنسانية العربية المعاصرين والذين لم يتم تناول أعمالهما في الفصول السابقة من هذا الكتاب. وقد شعرت أن كتاباً عن النزعة الإنسانية العربية لن يصبح مجدياً دون الرجوع إلى كتابات هذين المفكرين أياً كانت وجهة نظر الباحث. على أن ثمة تفسيراً لعدم تناولهما بالبحث أو المناقشة فيما سبق فصول. ذلك أن الفصول السابقة كانت في الواقع إما تتناول زوايا خاصة في الموضوع مثل الحركات الاجتماعية أو النزعة الإنسانية لدى الفلاسفة المسلمين، أو تعبر عن رؤية خاصة في الموضوع مثل التحليل البنيوي للثقافة العربية أو طرح إشكالية الشفاهية والكتابية في قراءة القرآن.

وكما يلاحظ القارئ تتسم الفصول السابقة بتعددية الرؤية وباختلاف موضوع الاهتمام كما تتميز بالطابع النقدي في التفكير، بل ربما يبدو بعضها بعيداً إلى هذا الحد أو ذاك عن موضوع البحث. لذلك رأيت أنه ربما كان من المفيد، وعلى غير المؤلف، أن أتناول تلك الفصول بالتعليق. أولاً تأكيداً لحق الاختلاف وتعددية الرأي، وثانياً إبرازاً لدلالة كل فصل منها بالنسبة للنزعة الإنسانية، وثالثاً استكمالاً لبعض الجوانب رأيت أن فيها توسيعاً لمنظور الرؤية (أعني هنا رؤية القارئ لموضوع البحث). فالفصل الخاص بالحركات الاجتماعية والذي كتبه حسنين كشك، يلقي الضوء على جانب لم يحظ باهتمام كثير من الباحثين في الفكر العربي وهو تحليل البنية الاجتماعية التي ينشأ ذلك الفكر داخلها والذي يعبر عن خصائصها بهذه الدرجة أو تلك ومن زاوية من الزوايا.

وإذا كان الباحث يتبنى وجهة النظر التي تشخص البنية الاجتماعية بأنها كانت قائمة على علاقات إنتاج إقطاعية في معظم البلدان الإسلامية، فإنه يدل على ذلك بكثير من الوقائع الاقتصادية التي تكشف عن مدى التمايز الاجتماعي الذي استند على الاستغلال المزدوج الذي مارسه العرب، بعد الفتح، من ناحية، وبالتحالف بينهم وبين الطبقات المحلية المهيمنة من ناحية أخرى. وكيف أن ذلك التمايز الاجتماعي الحاد، الذي كان تقريباً يستبعد الفئات الشعبية من الانتماء للنوع الإنساني، أدى إلى حدوث أشكال من "المعارضة" الثورية طوال تلك القرون. وأن القوام الرئيسي لتلك الحركات الثورية كان هو المنتجين المباشرين. الذين فرض عليهم أن يعطوا كل شئ دون أن يأخذوا شيئاً ولا أن ينظر إليهم بوصفهم بشراً لهم احتياجات بشرية متنوعة مثل سائر الكائنات البشرية. وهو أمر يتناقض، شكلياً على الأقل، تناقضاً حاداً مع محتوى الدين السائد طوال تلك القرون.

وكون أن الفكر الديني، الذي يفسر النص المقدس على نحو معين، قد لعب دور الأيديولوجية الوحيدة في الصراع الاجتماعي، واستخدم على نحو يؤكد ويرسخ هيمنة الفئات العليا للمجتمع والتي تكتسب مشروعية هيمنتها من خلال انتماؤها إليه وتمثيلها له، هذه الحقيقة، إنما تطرح عديداً من التساؤلات حول التناقض الواضح بين المحتوى المعلن للنص الديني وبين الممارسة الواقعية على المستوى الاجتماعي. فهل كان النص الديني، في الواقع الفعلي، في يوم من الأيام، سوى الممارسة الاجتماعية للمنتمين إليه والممثلين له؟ وهل هناك نص، يظل ذا قيمة، إذا اكتسب وضعية فوق تاريخية تتعالى على الممارسات الفعلية للبشر؟ مثل هذه الأسئلة، وغيرها، تطرح نفسها على النص الديني وبالذات على مسألتى أحادية القراءة والتفسير.

نقطة أخرى جديرة بالملاحظة في فصل الحركات الاجتماعية، وربما كانت وثيقة الصلة بالتساؤلات السابقة، هي الاختلاف الواضح بين المنظورات الفكرية والقيمية للمعارضة وبين تلك التي تتبناها السلطة السياسية وجهازها الفكري. فالمتأمل لفكر الخوارج والقرامطة والحركة البابكية وما تنطوي عليه من دلالات بالنسبة لقضايا الأرض والمرأة والحقوق الأساسية والحريات لمختلف القوميات والأفراد، يشعر أنه أمام فكر ديني مغاير وإن كان يستند إلى نفس النص المهيمن. ويشعر كذلك، وهذه نقطة مهمة بالنسبة

لموضوعنا، أن ثمة نزوعاً إنسانياً كامناً لدى الطبقات الشعبية أو العامة ممن يستبعد كثير من الباحثين وجود مثل تلك النزعة لديهم. وربما كان حرمانهم أصلاً من حق التعبير سبباً في أن يظل ذلك النزوع في حالة كمون. على أن التناقض بين الفكر الديني لدى كل من السلطة من ناحية، والمعارضة من ناحية أخرى، أصبح لافتاً لنظر الباحثين. وقد كتب حسن حنفي مقالاً^(٥) خاصاً بتلك النقطة بالتحديد فصل فيه أوجه ذلك التناقض في مسائل مثل تصور الله، وكلام الله، والعدل، وقدرة الإنسان على الفعل، والثواب والعقاب، والثواب على النظر العقلي، والنبوة. والإيمان والعمل، والإمامة، وحتى أصول الفقه. مما يفتح باب التأويل أمام السياسة على مصراعيه.



أما الفصل الخاص بقراءة القرآن بين الوعي الشفاهي والكتابي والذي كتبتة منى طلبة، فهو يثير -رغم خصوصيته الفكرية وربما بسببها- عديداً من الإشكالات تختص بالسياق الاجتماعي الفعلي للموضوعات المطروحة؛ وبمعالجة النص القرآني باعتباره نصاً موحداً متجانساً من ناحية ونصاً أدبياً من ناحية أخرى؛ وبمعايير البنية الكتابية لنص ما ومدى انطباقها على القرآن؛ وبمفهوم التأويل حين يبدو متحرراً من أي ضوابط منهجية تحافظ على علاقته بالسياق التاريخي الثقافي للنص المؤول؛ وأخيراً باضفاء مفاهيم ورؤى معاصرة على بنية معرفية قد لا تحتلها. وهذه جميعاً مسائل -رغم أهميتها- لا مجال لمناقشتها هنا؛

على أنني أود هنا أن أعيد أمام القارئ فقرة وردت في بحث منى طلبة، وجدتها غاية في الخصوصية وذات دلالة مباشرة بالنسبة لموضوعنا.

تقول هذه الفقرة: (السؤال الذي يطرحه النص القرآني على قارئه هو كيف يكون الإنسان إنساناً بكل ما يعنيه ذلك من معنى. ففي الحقيقة كان إشكال كل القراءات التفسيرية وانطلاقاً من قراءة النص نفسه هو كيف يكون الإنسان إنساناً وهو يتراوح بين كل المتضادات التي تجعله مركزاً للكون وتسلبه حق السيطرة عليه. كان النص القرآني مشكلاً لأنه لا يملئ تعاليم واضحة يتيسر اتباعها، وإنما يضع الإنسان في قلب مشكلته الإنسانية ذاتها، فعليه ألا يقتل نفساً لأن من قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً ولكن في المقابل كان عليه أن يقاتل في سبيل الله، عليه ألا يقتل نفسه وأن يموت شهيداً فداء لحق مفتصب وكرامة مهددة. أن يشبع أمله في إطلاق رغبته الجنسية وأن يراها بعيدة مرجأة. ألا يرى الجنس خطيئة وأن يحده بشرط السكن والمودة والرحمة، ألا يحرم نفسه زينة الحياة الدنيا وأن يراها متاعاً للفرور.. أن يتدبر الكون ويستكشفه ولا يخرق نواميسه. أن يستدعي في النهاية كل الأساطير وأن يحطمها بالقراءة، أن يطمئن بذكر الله ويظل على خوفه يبغي تقواه.

بهذا المعنى كانت قراءة القرآن تضع الإنسان في حدود دائرة الممكن الإنساني. وهذا الممكن هو بالضبط ما يعرف الله، فهذا الممكن يفتح به كقارئ على إمكانات الإبداع اللانهائية ويحده كإنسان") ودلالة ذلك، أن التوتر بين البشري والمقدس يمكن التماسه حتى في النص القرآني ذاته. وهو الأمر الذي لاحظته أركون بقوله أن القرآن رسخ في قلب كل مؤمن تلك المناقشة المحتومة التي لا يمكن تحاشيها ولكن التي تستعصي على الحل في الواقع. يقصد بذلك التناقض الكائن بين السيادة الإلهية من جهة، بين السلطة البشرية التي يدعوها علم الكلام بالقدرة" أو "الاستطاعة" على مستوى العمل الفردي، أو السياسة، أو الخلافة، والإمامة، على مستوى المسؤولية السياسية.

فالمسألة الأساسية التي طرحت على المسلمين منذ البداية كانت هي التالية:

كيف يمكن تأسيس نظام بشري على هذه الأرض يكون متطابقاً مع التعاليم الربانية؟

هناك الوحي المتعالي، الصافي، أي أثناء ظهور النبوة لأول مرة، وهناك التجسد العملي أو المحسوس لهذا الوحي من أجل حل مشاكل الأمة. عندئذ يتحول الوحي شيئاً فشيئاً إلى قوالب جامدة، بل واكراهية

قسرية بعد موت النبي.

فبعد أن احتك الوحي بالتاريخ الأرضي البشري، بعد أن اندمج به وتفاعل معه، حصلت الانقسامات على الخلافة. (وعلى التأويل الذي عبر عن تيارات ورؤى متناقضة).



الفصل الثاني الذي يثير كثيراً من التساؤلات، وإن كانت تساؤلات من نوع مختلف، هو ماكتبه على مبروك حول البنية المعرفية الاستبدادية للثقافة العربية.

وما يلفت الانتباه فيه نقطتان. الأولى هي الطابع التجريدي التأملي الذي يتناول به موضوع البحث. والثانية هي جملة محرك التقدم أو التخلف في المجتمع هو الثقافة، في بنيتها المعرفية تحديداً، وليس الخصائص الاجتماعية بمختلف مستوياتها ومجالاتها.

يتبدى الطابع التجريدي التأملي في تناوله لمفاهيم الوحي والتأويل والإمامة والتجسد والمبدأ الباطني والخارجي. فهو يتعامل مع هذه المفاهيم كما لو كانت كيانات مستقلة بذاتها متجانسة داخليا ومتوحدية. بينما لو تناول أياً منها في واقعه الملموس والتفصيلي لربما وجد شيئاً مختلفاً. فالوحي مثلاً وهو الذي يجعله يتجسد في الثقافة العربية كمبدأ باطني يجد حياته في التأويل، ليس شيئاً واحداً. بل هو جملة من النصوص المتفرقة وذات المستويات والمعاني المتعددة بل والمتعارضة في أحيان ليست قليلة وفي مسائل ليست عديمة الأهمية. بحيث يصعب تصور تحققها جميعاً في مبدأ ما. كما يصعب تصور معنى أن يكون ذلك المبدأ باطنياً، ولو تصورناه كذلك على أي نحو كان، فسيصعب تصور تحوله هو أو التحول عنه فيما بعد إلى مبدأ خارجي. كذلك فالوحي في موضوعاته أو مواقفه أو معانيه - وثيق الصلة بأحداث واحتياجات الواقع الاجتماعي والثقافي الذي ورد فيه. وقد عالج حسن حنفي هذه النقطة بتفصيل وتكثيف وعمق رفيع المستوى في دراسة له عن "الوحي والواقع" (٧). وما ينطبق على الوحي ينطبق أيضاً على المفاهيم الأخرى التي يتناولها علي مبروك، مما لا مجال لتفصيله هنا.

أما جملة البنية الثقافية هي المحددة للواقع الاجتماعي، فهو تصور على الرغم مما فيه من الصواب من حيث فاعلية الثقافة في تشكيل الواقع الاجتماعي، إلا أنها تكاد تتجاهل الجانب الآخر من العملية، وهو التشكل الاجتماعي للثقافة ذاتها وبنيتها بالتالي، فبدلاً من تصور العلاقة بين الثقافي والاجتماعي على أنهما عنصران في شبكة من العوامل المتداخلة والمتفاعلة دوماً بحيث يلزم في كل حالة على حدة تحديد أي منهما هو العنصر الفاعل بدرجة أكبر في هذه الحالة أو تلك، يتجه إلى التركيز على فاعلية البنية الثقافية بصورة تستبعد ماعداها. رغم أنه في نفس الفصل يتحدث عن الجذور السياسية للثقافة العربية وإن كان يتناول ذلك باعتباره انحرافاً (عن ماذا؟).

ولعل هاتين الخاصيتين هما ما جعلتا علي مبروك لا يعطي في دراسته أهمية تذكر لأحد التيارات العقلانية الفاعلة في الثقافة العربية أياً كان مصيرها فيما تلي من أزمان. وهو التيار المعتزلي. الذي تحدد مصيره التالي في التاريخ الإسلامي ليس وفقاً لاية بنية أو منطق ثقافي وإنما نتيجة عوامل هي بالتحديد خارج المجال الفكري.

والإنجاز الأساسي للمعتزلة^(٨) في الفكر الإسلامي هو إعادتهم لصياغة صورة الله. وخصائصه وأفعاله وفقاً لعقلانية بشرية تجعل التوحيد المنزه المتجرد، والعدل فيما يتعلق بالوجود الإنساني خاصة، خاصيتين ملازميتين للذات الإلهية. وقد نشأت عن الفكرة الأولى مسألة هامة في التاريخ الفكري والسياسي للإسلام هي مسألة خلق القرآن. فقد كانت فكرة أن القرآن أي كلام الله مخلوق مثل سائر المخلوقات ذات أبعاد خصبة في كثير من المجالات. وربما كان تأويلها المعاصر هو أن كلام الله، في حد ذاته، ليس له قدسية تتعالى على سائر المخلوقات. ومن هنا فعالية البشر في فهمه وتأويله.

أما فكرة العدل، فتتعلق مباشرة بمسألتين: أولاً: كون أن ثمة معايير أخلاقية واجبة على الله، ثانياً: أن

الإنسان يخلق أفعاله بنفسه - بقدرة أودعها الله فيه - هذا هو الشرط الضروري لتحمله مسؤولية تلك الأفعال..

وما يهمنا هنا، بالنسبة لموضوعنا، هو ذلك الحس الإنساني العقلاني النقدي الذي تميز به المعتزلة والذي كان له أثر كبير على العقل العربي آنذاك.

أما من ناحية البنية الثقافية التي يعالجها على مبروك، فهي، فعلاً، واحدة بين المعتزلة والأشاعرة على السواء. فطبيعة الموضوعات المثارة ونوعية الأسئلة المطروحة حولها وكيفية التوصل إلى إجاباتها ومستوى المعارف المتاحة: كل هذه العناصر التي هي مكونات البنية الثقافية، مشتركة بينهما. وإنما الاختلاف في التوجه. فإحادهما ذات توجه نقدي إنساني، والأخرى ذات توجه تبريري سلطوي. فما يفرق بينهما هو المضمون وليس البنية. وذلك يطرح بدوره نقطة أخرى يتبناها على مبروك هي اعتبار آليات التفكير هي نفسها بنية الفكر، ولما كانت بنية الفكر لديه تحمل مضمونها معها، تحولت الآليات نفسها إلى مضمون.

على أن الهاجس الأساسي لانشغالات وتوجهات على مبروك هو في الواقع هاجس نقدي متعمق يحاول دائماً أن يخترق سطح الظواهر إلى أعماقها الداخلية، وطابعه النقدي إنما يتجه نحو تأصيل فكر خصب وخلق نابع من عقولنا نحن ومن واقعنا نحن سمياً لتجاوز ما نحن فيه من تخلف يبدو وكأن لا مخرج منه. ويشير على مبروك إلى الطريق إلى ذلك مؤكداً على أنه ما لم يحقق الذهن الامتلاك النقدي للثقافة العربية الإسلامية كما تحققت تاريخياً، فإنه لن يفعل إلا أن يعيد إنتاج بنيته الاستبدادية. الأمر الذي يعني أننا لن نتجاوز وضع التخلف الراهن. ولعل هذا أيضاً هو الطريق إلى بناء عالمتنا من منظور إنساني.



إذا جئنا إلى الفصل الخاص بالنزعة الإنسانية في الفلسفة الإسلامية، والذي كتبه أنور مغيث، وجدنا بروزاً للدلالة الإنسانية داخل إطار الفكر الفلسفي. فموضوع رسالة الكندي هو الإنسان بوجه عام وهدفها هو تحقيق انسجامه مع الوجود ورفع معنوياته وتقريبه من السعادة. وتوجهت أبحاث الفارابي سواء في الميتافيزيقا أم في الموسيقى: أم في السياسة توجهاً إنسانياً حتى جعل ذلك المصطلح أي الإنسانية محورياً لكل إسهاماته في الفكر العربي. وأما ابن طفيل فهو يذهب في حي بن يقظان إلى إثبات أن بإمكان العقل الإنساني منفرداً أن يصل إلى حقائق الوجود. وأما ابن رشد فهو يؤكد على ما بين العقل والشرع من اتفاق من حيث الغاية، وأن اختلفا من حيث الوسيلة التي هي القياس الفقهي في الشرع والبرهان المنطقي في العقل، ولكنهما في سوى ذلك يجب أن يكونا متطابقين. وآلية التطابق أو التوافق هنا هي التأويل، الذي بإمكانه وفقاً لضوابط معينة، اكتشاف موافقة الشرع لما أثبتته العقل الذي هو إدراك الموجودات بأسبابها.

وربما كان من المفيد هنا الإشارة إلى بعض الاتجاهات الفكرية ذات الطابع النظري التي كانت لها صلة وثيقة إلى هذه الدرجة أو تلك بالنزعة الإنسانية. منها "إخوان الصفا" الذين كانوا يصوبون إلى مجتمع مثالي، تختفي فيه العداوة، الناجمة عن الجهل والتعصب. والذين عملوا، تحقيقاً لذلك، على صياغة رؤية شاملة للوجود، مستمدة من مختلف التيارات الفكرية معتبرين أن الحق في كل دين موجود وعلى كل لسان. ومنها "أبن باجة" ونظريته في الإنسان، على اعتبار أنه جملة من الآلات المختلفة التي ترتبط بعضها ببعض وتخضع إحداها للأخرى؛ هي الآلات الداخلية للجسم البشري والمعدات التي يصنعها الإنسان وتمثل امتدادات لأعضائه. وهي جميعاً تشكل نسقاً مرتبط الأجزاء تتحرك نحو تحقيق العقل الإنساني بفعل محرك أول داخلي هو النفس أو العقل.

ومنها أخيراً (وربما أولاً) ابن خلدون، مؤسس البداية الأولى لعلم الاجتماع فيما يسميه "طبيعة الاجتماع البشري". والنقطة المحورية في منهج ابن خلدون هي تخليه عن البحث عن مبادئ خارجة عن المجتمع، تكون بمثابة الأسس التي يقوم عليها علم الاجتماع البشري الأمثل، واتجاهه بدلاً من ذلك إلى التفسير العقلاني الوضعي للواقع بكل جوانبه: الطبيعية والاجتماعية والسياسية والثقافية. أي نحو تفسير الواقع

من خلال الواقع نفسه، انطلاقاً من روابطه الداخلية وفي ضوء حركته الدائبة وتناقضاته الداخلية والخارجية. وقسم بناء على ذلك تطور المجتمعات إلى مرحلتين أساسيتين هما: البداوة والحضارة. وحدد شروط وعوامل وخصائص نشأة كل منهما وديناميكيات تحولاتها، والتي تتسم جميعاً بكونها ذات طبيعة وضعية خالصة. فمثل هذا التناول النظري التحليلي للمجتمع البشري، استناداً إلى مفاهيم ومقولات ورؤية وضعية مستقلة عن أطر أو مبادئ متعالية، يضع، ربما لأول مرة في تاريخ الفكر، المجتمع البشري وديناميكياته، موضع الظواهر الموضوعية الواقعية التي يتم التعامل معها وفقاً لمعطياتها ووفقاً للرؤية العقلانية التحليلية.



كانت تلك أذن، شواهد النزعة الإنسانية (التوجه البشري) في الثقافة العربية والتي اتفقت عليها الغالبية العظمى من الدراسات العربية والأوربية^(١). وقد تم تناولها من زوايا ومستويات متعددة بل وتكاد تكون متعارضة أحياناً. ولعل في ذلك دليلاً على أنه، أياً كانت الزاوية التي ينظر من خلالها إلى النزعة الإنسانية، فإنها تتبدى واضحة على نحو من الأنحاء حتى لو كانت. كما هو الحال غالباً. محاصرة بإطار اجتماعي ثقافي. سياسي يضغط عليها بهذه الدرجة أو تلك.

ولعل القارئ قد لاحظ أن التعبير عنها يتخذ أحياناً اسم "النزعة الإنسانية" وأحياناً أخرى يتخذ اسم "التوجه البشري"، ورغم أن التعبيرين يشيران إلى ظاهرة واحدة، فإنني أود الآن أن أشير إلى وجه الاختلاف بينهما.

ذلك أن تعبير "النزعة الإنسانية" يميل إلى رصد الظاهرة أولاً بوصفها تياراً وثانياً بوصفها متحققة على المستوى الفكري، أي على مستوى النخبة المثقفة.

أما تعبير "التوجه البشري" فيركز على فكرة أخرى، ربما كانت أكثر شمولاً أو أكثر جذرية. هي أن لدى الإنسان، في أي زمان ومكان، نزوعاً طبيعياً واجتماعياً بطبيعة الحال، إلى تلبية احتياجات بشرية في الصميم (بيولوجية ونفسية وعقلية واجتماعية، بل وجمالية أيضاً). هذا النزوع لا يتوقف عن العمل في أي وقت من الأوقات ولا تحت أي ظرف من الظروف. ويبعث دائماً عن آليات يعبر بها عن نفسه ويتحقق من خلالها بهذه الدرجة أو تلك (حتى لو اتخذ شكلاً احتجاجياً أو سلبياً في ظروف الحصار).

ومثل هذا النزوع إلى التحقق نجده في مجتمعاتنا العربية في عصرها الوسيط، كما في غيرها من المجتمعات وفي كل الأزمان. وهو يحدث على جميع المستويات الاجتماعية؛ ولعل الدراسة الخاصة بالحركات الاجتماعية قد كشفت عن شواهد ذلك النزوع أو التوجه البشري لدى الطبقات الشعبية أو العامة، كما يسميها المثقفون. بل إن تفكيراً متعمقاً في توجهات السلطات المستبدة يكشف، وراء الأطر المفاهيمية والأيدولوجية للاستبداد الإنساني، عن مصالح مهيمنة هي في حقيقتها نوازع بشرية أياً كان الغطاء الذي ترتديه. هذا أولاً، وثانياً فالتوجه البشري يتخذ أشكالاً تعبيرية شديدة التفاوت وابتدع لذلك آليات متعددة ومتنوعة للغاية. خاصة وبالذات في ظروف الحصار. ويمكن للقارئ أن يلاحظ بعضاً من هذه الآليات والتي تتراوح من: نقد الفكر الديني (النبوة تحديداً)، إلى عقلنة الظاهرة الدينية، إلى إحلال الإمامة محل النبوة (محاولة لامتلاك النص الديني والمرجعية الدينية لدى الشيعة)، إلى الحركات الاجتماعية السياسية، إلى التأويل (الصوفي - المعتزلي - الشيعي)، إلى الفصل بين المجالين: الديني/العقلي: رغم وجوب تطابقهم (الفارابي وابن رشد)، إلى الممارسة العلمية التجريبية (العلوم الفيزيائية وغيرها)، إلى علمنة الاجتماع البشري (ابن خلدون)، إلى الممارسة الحسية (عصبة المجان وغيرهم)، إلى الانتحال (على أرسطو أو النبي)، إلى الاحتواء الشعبي (القص والحكايات)، إلى التوفيقية الشكلية (خاصة في عصر النهضة وفي الفلسفة)، وغير ذلك من آليات.

ودلالة ذلك هي أولاً: عالمية وشمولية التوجه البشري. لأنه تعبير عن خصائص التكوين البشري ذاته

والتي هي من صميم طبيعتنا ككائنات حية اجتماعية واعية.
ثانياً: أن المجتمعات البشرية كانت تشهد، على مر التاريخ وحتى الآن على الأقل، توتراً على مستويين:
مستوى البشري والإلهي، ومستوى التحرر والاستبداد السلطوي.
ثالثاً: أن ذلك التوتر كان يعبر عن نفسه دائماً بأساليب وأشكال وآليات متنوعة وفي مجالات مختلفة.
ولعل ذلك التوتر ذاته، بمستوييه، هو الذي تبلور في العصر الحديث في منظومة حقوق الإنسان. التي
يمكن اعتبارها، من هذه الزاوية، شكلاً مقنناً ومنظماً للحقوق الناشئة عن والمترتبة على التوجه البشري
وما يواجهه من قوى تعوق تحققه لدى فئات أو قطاعات من أفراد المجتمع.
هذه العلاقة، التي أرى أنها وثيقة، يسعى الجزء الثاني من هذا الفصل إلى إيضاح بعض النقاط
بشأنها. أولاً من حيث مفهوم حقوق الإنسان وتاريخها وتأسيسها النظري، وثانياً من حيث طرح إشكالية
إمكانية وكيفية تأسيس ثقافة أو توجه ثقافي عربي يتبنى الفكرة الحديثة حول الفرد الإنساني وحقوقه
الناشئة عن كونه "إنسان" على وجه التحديد والحصر.



٢- منظومة حقوق الإنسان: مدخل تاريخي نظري^(١٠)

المفهوم المركزي في حقوق الإنسان هو النظرة الحديثة للفرد الإنساني. حيث أصبح يرى ككيان ذي
استقلال ذاتي متمتع بالحرية في مواجهة سلطة الجماعة المتمثلة في أية مؤسسات قوة تفرض عليه قيوداً
تمس تلك الحرية وذلك الاستقلال الذاتي.

وهذا المفهوم الحديث للفرد الإنساني، كان يتطلب تطوراً تاريخياً طويلاً المدى للنظام الاجتماعي حتى
يتبلور ويتحول إلى قيمة أساسية وأصلية لا تستمد من قيم أعلى منها. والقيد الوحيد عليها هو نقاط
تماسها مع الاستقلال الذاتي للآخرين وحريتهم. وهو مفهوم يرتبط تاريخياً، ويبدو أنه لم يكن بالإمكان
غير ذلك، بنشأة النظام الرأسمالي. إلا أنه منذ أن استقر في الوجدان العام، أصبح قيمة في ذاتها، غير
مرتبطة بالضرورة بالنظام الرأسمالي.

والنظريات المختلفة، التي تمت صياغتها، لمنح المشروع النظرية للفرد كقيمة في ذاته، كانت تعبر عن
بروز ذلك المفهوم في الوجدان العام للصفوة المثقفة، في ظل التطورات الاجتماعية والاقتصادية التي تحول
النظام الإقطاعي من خلالها إلى النظام الرأسمالي، فهي تعبير على مستوى النظرية- عما كان يجري
على مستوى الواقع.

وأهم تلك النظريات هي نظرية الحقوق الطبيعية للأفراد، ونظرية العقد الاجتماعي بين الأفراد، ونظرية
المنفعة القصوى لأكثر عدد من أفراد المجتمع. وهي نظريات نشأت تاريخياً في مراحل مختلفة، إلى هذا
الحد أو ذاك، من التطور الاجتماعي.

فمع نهايات العصور الوسطى، أخذت نظريات أو مذهب "القانون الطبيعي" يقترن بالنظريات السياسية
الليبرالية حول "الحقوق الطبيعية". ذلك أن القانون الطبيعي كان قبل ذلك- أي في العصر الروماني وفي
العصر الوسيط- يقترن أساساً بالواجبات دون الحقوق (مثال ذلك أرسطو والقديس توما الاكويني، اللذان
اعتبرا العبودية والرقانة أموراً طبيعية).

ولم تصبح فكرة حقوق الإنسان (أي الحقوق الطبيعية) مطلباً وواقعاً اجتماعياً عاماً إلا بعد حدوث
تحولات أساسية في المعتقدات والممارسات الاجتماعية، وهي التحولات التي حدثت فيما بين القرن الثالث
عشر والقرن السابع عشر أي ما بين عصر النهضة وأقول النظام الإقطاعي.

فمن خلال النضال ضد التعصب الديني، وضد القهر الاقتصادي-السياسي، بدأت مرحلة الانتقال

الطويل إلى الأفكار الليبرالية حول الحرية والمساواة، خاصة فيما يتعلق بالملكية الخاصة من حيث حق التملك والاستقلال، ووضعت الأسس الحقيقية لما يسمى اليوم بحقوق الإنسان.

فأثناء تلك الفترة، ونتيجة لإخفاق الحكام في الوفاء بالتزاماتهم التي يفرضها عليهم القانون الطبيعي، فضلا عن الإنجاز غير المسبوق الذي برز في عصر النهضة فيما يتعلق بالتركيز الشديد على الاهتمام بالتعبير الفردي والخبرة الحياتية البشرية، تحول القانون الطبيعي من قانون للواجبات إلى قانون للحقوق. وعلى الرغم من أن القرن السابع عشر شهد إنجازات علمية وعقلية دعمت الاقتناع بالقانون الطبيعي وبالنظام الكوني، إلا أن عصر التنوير في القرن الثامن عشر جاء ليعبر عن الثقة المتزايدة في العقل الإنساني وفي قدرة الإنسان على السيطرة على شئون حياته مما أكسب الشعور بالحقوق الطبيعية للفرد الإنساني مزيدا من التأصل في الوجدان العام.

وكان جون لوك من بين أهم المنظرين للحق الطبيعي في القرن السابع عشر، خاصة في كتاباته المتعلقة بالثورة العظمى في ١٦٨٨ حيث ذهب إلى أن ثمة حقوقا معينة واحدة بذاتها يختص بها الأفراد من حيث هم كائنات بشرية (لأنهم كانوا في "حالة طبيعية" قبل أن يشرعوا في تكوين المجتمع المدني. وأهم تلك الحقوق هي الحق في الحياة، والحق في الحرية (التحرر من الحكم التفسفي)، والحق في الملكية. ذلك أن البشر حينما كونوا المجتمع المدني (طبقا "العقد الاجتماعي") فإنهم لم يمنحوا الدولة سوى الحق في استخدام القوة لتطبيق الحقوق الطبيعية، دون أن يمنحوها حق تحديد هذه الحقوق ذاتها. وعلى ذلك، فإنخفاق الدولة في تنفيذ ما تتطلبه تلك الحقوق من مهام، يمنح الشعب الحق في الثورة (ذلك أن الدولة نفسها ملتزمة بتعاقدتها على أن تحمي مصالح أعضاء المجتمع).

وقد لعبت أفكار حقوق الإنسان دورا محوريا في أواخر القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر في النضال ضد الاستبداد السياسي بمختلف أشكاله.

لكن نظرية الحق الطبيعي، أصبحت شيئا فشيئا أقل قبولا لدى الليبراليين من الفلاسفة والسياسيين. أولا لارتباطها بالارثوذكسية الدينية، وثانيا لأنها صيغت بلغة المطلقات (مثل "الخالدة" و"الدائمة" و"الثابتة") مما جعلها تتناقض فيما بينها، وثالثا وهو الأهم، أن مذهب الحق الطبيعي واجه انتقادات سياسية وفلسفية حادة من اليمين ومن اليسار على السواء.

فقد ذهب "بيرك" المحافظ، إلى أنه رغم اقتناعه بمبدأ الحق الطبيعي إلا أن حقوق الإنسان لا يمكن اشتقاقها منه، فضلا عن أن تبني العامة لمبدأ الحق الطبيعي سيؤدي إلى قلاقل اجتماعية. بينما أبدى بنتام تخوفه من أن يتم الاكتفاء بالإعلان عن الحق الطبيعي كبديل للتشريع الفعال. وفي الوقت نفسه، أكد على أن "الحقوق" إنما تستمد من القانون ضمن القانون الواقعي وحده يمكن أن تنشأ الحقوق الطبيعية.

أما "هيوم" فقد ذهب إلى أن القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية كلها ظواهر ميتافيزيقية غير واقعية. كذلك ذهب "ميل"، رغم دفاعه الحار عن الحرية، إلى أن الحقوق تتأسس في النهاية على المنفعة. وذهب فلاسفة آخرون مثل فتنجنشتين إلى أن ما هو حقيقي هو ما يتأسس على الخبرة القابلة للتحقق. وصلت الانتقادات للقانون الطبيعي إلى درجة أن أغلبية المفكرين لم يعودوا يتبنون تلك الفكرة. غير أن أحداث ووقائع القرن التاسع عشر جعلت فكرة حقوق الإنسان رغم كل شيء ذات فعالية على نحو أو آخر. فإلغاء العبودية، والتشريعات الصناعية، والتعليم العام، والاتحادات النقابية، وحركة الاقتراع العام، وغير ذلك من أمور، جعلت من فكرة الحق الطبيعي، رغم كل السلبيات المتسمة بها، فكرة مؤثرة على المستوى الفعلي. ثم جاءت أحداث صعود وانهايار ألمانيا النازية لتجعل من فكرة الحقوق -حقوق الإنسان- فكرة ذات جدارة خاصة بها.

فالتشريعات والممارسات المنتهكة لتلك الحقوق على نحو تراجيدي، أكدت على نحو واضح أن القانون والأخلاق، إذا كانا يستحقان تلك التسمية، لا يمكن أن يؤسسا على أية فكرة نفعية، أو مثالية أو غير ذلك.

فهناك ممارسات معينة خاطئة في حد ذاتها، والكائنات البشرية تحت أية ظروف كانت يجب، على الأقل، أن تعامل باحترام.

واليوم تتفق الغالبية العظمى من المشرعين والفلاسفة وعلماء الأخلاق، على الاختلاف انتماءاتهم الثقافية والحضارية، على أن لكل إنسان حقوقا أساسية معينة، على الأقل على مستوى النظرية.

فقد وافقت جميع الدول المشاركة في ميثاق تأسيس الأمم المتحدة على أن تقوم بشكل جماعي ومستقل باحترام ومراعاة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية بصرف النظر عن انتمائه العرقي أو الجنسي أو اللغوي أو الديني. وأقر الموقعون على "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان" (١٩٤٨) والذين يمثلون ثقافات متنوعة عديدة، بأن الحقوق التي تضمنها ذلك الإعلان تعتبر معيارا عاما لما تحرزه كافة الشعوب والدول من تقدم.

وعلى الرغم من افتقار الإجماع حول تحديد طبيعة حقوق الإنسان، فثمة بعض المبادئ الأولية التي تحظى بدرجة معقولة من القبول. منها:

١- أنه بصرف النظر عن أصل ومبررات حقوق الإنسان، ثمة اتفاق على أنها تعبر عن مطالب لدى الأفراد والجماعات تستهدف مشاركتهم في، وتشكيلهم للسلطة (القوة) والثروة، والتطوير العقلي، وغيرها من القيم التي هي موضع اعتزاز في العملية الاجتماعية. والتي من أهمها قيمة اعتبار واحترام الآخرين وما يتصل بها من عناصر. مثل: التسامح المتبادل والامتناع عن التدخل في ممارسة الآخرين لكافة القيم الأخرى.

٢- تمثل حقوق الإنسان متصلا عريضا من القيم التي تتراوح ما بين قيم تقرها القوانين إلى قيم تمثل طموحات إنسانية لم تحقق بعد.

٣- حينما يعتبر حق ما، أحد حقوق الإنسان، فإن ذلك يعني أنه ذو طابع عالمي أي شامل لكل أفراد البشر.

٤- إن حدود حقوق الإنسان تتمثل في نقاط تماسها مع حقوق الآخرين أو مع المصلحة العامة للمجتمع ككل.

٥- ثمة ميل للتمييز داخل حقوق الإنسان- بين ما هو أساسي وما هو ثانوي. والاتجاه العام هو استبعاد "مجرد الرغبات" من أن تكون ضمن حقوق الإنسان.

وهذه النقطة الأخيرة تطرح من التساؤلات أكثر مما تجيب عليها. فما معنى "الأساسي" وما معنى "الثانوي"، ووفقا لأية معايير يتم التمييز بينهما، وهل هناك نطاق محدد وخصائص محددة تقاس عليها حقوق الإنسان. هذه بعض الأسئلة التي تطرحها النقطة الأخيرة والتي هي مصدر جدالات كثيرة.

ولا جدال في أن حقوق الإنسان، مثلها مثل أية تقاليد معيارية، هي نتاج عصرها. فهي تعبر بالضرورة عن عمليات التواصل والتغير والتاريخي-التي-من خلال تراكم الخبرة-منحتها مضمونها وشكلها. واتجاهات التفكير والممارسة المختلفة التي ساهمت في تشكيلها تنتمي إلى المناخ الثقافي لعصورها المختلفة نسبيا. وهذه الاتجاهات هي التي شكلت على التوالي الأجيال المتعاقبة لحقوق الإنسان.

إذ تدور حقوق الجيل الأول حول فكرة الحرية في الحقوق المدنية السياسية. بينما مدار حقوق الجيل الثاني هو فكرة المساواة، متمثلة في الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. أما حقوق الجيل الثالث فتتأسس على فكرة التكافل.

● فحقوق الجيل الأول إنما تستمد أساسا من النظريات الإصلاحية للقريتين السابع والثامن عشر، والتي ارتبطت بالثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية. والتي تشرت بالفلسفة السياسية ذات الطابع الليبرالي الفردي، وبالمذاهب الاقتصادية والاجتماعية التي تدور حول مبدأ "دعه يعمل". والتي أكدت على التحرر من القيود التي واجهتها المجتمعات في مرحلة النظام الإقطاعي للعصور الوسطى.

● وأما حقوق الجيل الثاني والخاصة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية منذ ذلك الحين. فهي، بصورة أو

أخرى، من نتائج سلبيات وتناقضات النظام الرأسمالي المتزايدة النمو حينذاك. وهذا الجيل من الحقوق يؤكد الشروط الإيجابية: الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الضرورية لخير الأفراد.

● وأما بالنسبة لحقوق الجيل الثالث، وهى حقوق الجماعات، فيمكن اعتبارها نتيجة لصعود وأقول الدولة-القومية، في النصف الثاني من القرن العشرين، فبعضها يعبر عن نمو دول العالم الثالث ومطالبها في إعادة التوزيع العالمي للقوة والثروة والقيم الهامة الأخرى، وحققها في تقرير مصيرها (اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا)، وحققها في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وحققها في المشاركة في الاستفادة من الإنجازات الإنسانية العامة (المعلوماتية والتكنولوجية). وبعضها الآخر يتعلق بحقوق الدول القومية في السلام، وفي الصحة، وفي البيئة المتوازنة، وفي تلقي المساعدة ضد الكوارث. وهى تعبر عما تعانيه الدول-القومية من عجز في بعض المجالات.



ورغم ذلك التحليل التاريخ النظري فيبدو أننا لم نصل إلى أي استدلال مقنع على نظرية لحقوق الإنسان.

وعلى أية حال، فإنه يبدو أن مآزق التأسيس النظري لحقوق الإنسان، حتى الآن على الأقل، يتحدد في أن ثمة بديلين اثنين ينحصر الاختيار بينهما:

- الحق الطبيعي العام الثابت الذي ينحو إلى أن يصبح مبدأ ميتافيزيقيا.
 - والقانون الوضعي الذي يحدد صيغة ملزمة لبنود تتفق عليها الهيئات التشريعية في المجتمع المعين.
- ولعل المشكلة تنشأ من اضماء الصفة الميتافيزيقية الثابتة في ذاتها على الخيار الاول، وإضفاء الطابع العملي البحث على الخيار الثاني، كما تنشأ من جعلهما بديلين يستبعد كل منهما الآخر.
- وليس الحل، بطبيعة الحال، في أية محاولة تجري للتوفيق بينهما إذا ظل مفهومين على ذلك النحو.
- لكن ربما يلوح حل ما إذا نظرنا لفكرة الحق الطبيعي على ضوء المعارف المستمدة من العلوم الإنسانية (البيولوجيا والسيكولوجيا والسوسيولوجيا بالذات) ونظرنا في الوقت نفسه لفكرة القانون الوضعي على أنه لا يأتي إلا بناء على رؤية نظرية وخبرة اجتماعية معينة. بعبارة أخرى، فإن فهمنا للخصائص العامة المشتركة بين البشر، ولما يترتب عليها من احتياجات، وفهمنا لهذه الاحتياجات على أنها يتم تشكل أساليب تحققها داخل إطار اجتماعي ثقافي، فإننا يمكن أن نحدد اتجاهها ما للخروج من مآزق البديلين الذين يستبعد كل منهما الآخر.

كذلك يمكن تناول حقوق الإنسان من حيث مسألة عالميتها أو نسبيتها من زاوية التوجه البشري (النزعة الإنسانية) حيث تصبح حقوق الإنسان هي الشكل الحديث والمقنن للتوجه البشري الذي عرفته المجتمعات المختلفة في العصور المختلفة كمكون ثقافي وفكري وسلوكي، يختلف في درجة وكيفية تحقيقه وفقا للتوازنات بين البشري والمقدس في أي مجتمع معين، ووفقا للتوازنات الداخلية بين القوى الاجتماعية في أية حالة محددة.

فمصدر التوجه البشري، وحقوق الإنسان بالتالي-ذو طبيعة عامة تتعلق بالخصائص المشتركة بين البشر بوصفهم كائنات بيولوجية واعية تحيا داخل نسيج اجتماعي، وهى خصائص تخلق لديهم احتياجات مشتركة-ذات مستويات متعددة-تتطلب تليبيتها بطريقة أو أخرى. وهذا هو ما يجعل حقوق الإنسان عالمية الطابع.

لكن حقوق الإنسان (أو التوجه البشري) تتحقق، من ناحية أخرى، من خلال صيغ وأساليب وقنوات تعبير تختلف وفقا لاختلاف المكونات الثقافية والاجتماعية بين المجتمعات، مما يسمح بمساحة معينة للخصوصية أو النسبية الثقافية. فالنسبية الثقافية إذن إنما تتعلق بأساليب التحقق وبأشكال التعبير أكثر مما تتعلق بالمنطلقات أو المضامين الأساسية لحقوق الإنسان.

أي أنه يمكن القول-بشئ من عديم الدقة- بأنه بينما تتسم حقوق الإنسان بالعالمية من ناحية المضامين والمبادئ الأساسية، فإنها تتسم بالخصوصية من ناحية الكيفية التي تتحقق بها والصيغ التي يتخذها ذلك التحقق في المجتمع المعين. ولعل هذه نقطة هامة، خاصة فيما يتعلق بالمناقشة التالية لهذا الجزء والتي تتعلق بإشكالية تأسيس ثقافة عربية لحقوق الإنسان.

٣- ثقافة حقوق الإنسان: إشكالية التأسيس

يبحث هذا الجزء السؤال الخاص بإشكالية تأسيس ثقافة لحقوق الإنسان في الفكر والوجدان العربي. وعلاقة هذه العملية بالمناقشات سالفة الذكر حول النزعة الإنسانية في الثقافة العربية. بتعبير آخر: هل ثمة امكانية لتوظيف النزعة الإنسانية في الفكر العربي في تأسيس ثقافة أو توجهات فكرية وشعورية تسمح بتبني قيم حقوق الإنسان بحيث تصبح أحد مكونات وجداننا العام؟ وقد رأيت، في محاولة لإبراز الإشكاليات العديدة لتلك المسألة وتلمس اتجاه ما للخروج منها، أن ادخل في حوار مع مقال لمحمد السيد سعيد بعنوان: نحو تأسيس شرعية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية^(١) أولا لأنه يعالج المسألة الأساسية المطروحة هنا، وثانيا لأنه يتميز برؤية متعمقة لمختلف جوانب وإشكاليات هذه المسألة.

يرى "سعيد" أن تأسيس المشروع الثقافية لحقوق الإنسان في العالم العربي صار مرهونا بإنتاج مفهوم أصيل وعميق للنضال الحقوقي الإنساني في المجتمع العربي، أي: ماهيته بالضبط، وقنواته الخاصة، ومناهجه، وبالتالي أسلوب بناء وتشغيل منظمات متخصصة في قيادة هذا النضال.

ومعنى ذلك أن "سعيد" يرى أن تأسيس حقوق الإنسان وإن كان عملية ذات طابع نضالي إلا أنها يجب أن تكتسب شرعية أو مشروعية مافي الثقافة العربية، وأن تحقق هذه الشرعية يتوقف على إنتاج مفهوم أصيل وعميق في الوقت نفسه لحقوق الإنسان، وأنه بتحقيقا لذلك- يجب أن تكون لدينا منظمات متخصصة في ذلك النضال انطلاقا من ذلك المفهوم.

وفكرة شرعية التأسيس بل فكرة التأسيس نفسها تتطلب مناقشة مسألة هل حقوق الإنسان مسألة عالمية الطابع أم أنها ذات نسبية ثقافية تختلف باختلاف الثقافات؟ فمن الواضح بالنسبة لسعيد- أن القول بعالمية حقوق الإنسان يتعارض مع فكرة تأسيس مشروعية لها في الثقافة العربية. ولذلك يتبنى فكرة النسبية الثقافية لحقوق الإنسان، لكن ذلك من ناحية أخرى يجعل هناك منظومات لحقوق الإنسان متعددة بتعدد الثقافات ويصبح المفهوم نفسه مختلفا في كل سياق ثقافي خاص. لذلك يتبنى "سعيد" نوعا من النسبية يسمح بالعالمية دون أن يستغرق نفسه فيها.

فنظرية القانون الطبيعي، التي هي أساس عالمية حقوق الإنسان، لم تعد تقنع الكثيرين، إذ لم يعد أحد من المفكرين والفلاسفة الغربيين الكبار يقول بحالة طبيعية هي مستودع الحقوق، إلا بمعنى فضفاض وواسع ومتناقض ذاتيا يمثل القول بالطبيعة الإنسانية. كما أنه من المستحيل منطقيا إثبات الحقوق الاقتصادية والاجتماعية على أساس من الإحالة إلى الحالة الطبيعية أو الطبيعة الإنسانية.

أساس الحقوق إذن ليس حالة موروثة ثابتة للطبيعة الإنسانية، وإنما قيم الناس أو مصالحهم في مجتمعات في غاية الاختلاف، بحسب أنساق تطورها السياسي والاقتصادي والموروثات التاريخية والتشكيلات الثقافية وأركان النظام الاجتماعي. وهي قيم ومصالح تبرع عن نفسها في القانون الوضعي. والمشكلة هنا تطرح نفسها في المجتمعات التي لم تطور نسقا فلسفيا وأخلاقيا يركز على حقوق الفرد وحرياته الأساسية، مما يجعل قوانينها الوضعية لا وجود فيها لمثل تلك الحقوق والحريات. إذ كيف يمكن القول بعالمية حقوق الإنسان في مثل هذه الحالات.

هنا يرى سعيد أن الحل يتحدد من خلال أحد منظورين.

المنظور الأول ينهض على فكرة وحدة الجنس البشري، والمصالح المشتركة للإنسانية، التي تتطلب قيام مشروع عالمي مستقبلي يحقق تلك المصالح المشتركة من خلال إحداث تعديلات جذرية في التكوين السياسي للمجتمع العالمي ككل، تكون حقوق الإنسان هي مصادر الإلهام الأساسية له. لكن مثل هذا لمشروع يصطدم بالواقع السياسية والاقتصادي للمجتمعات غير الغربية والذي يجعل تطبيقه بعيد المنال، خاصة وأن مثل تلك المجتمعات لديها مشروعاتها المختلفة.

أما **المنظور الثاني** فيقوم على ممارسة ما يسميه سعيد بالتفكيك الاشتقاقي. أي إثبات أنه بينما لا تتبثق المنظومة الراهنة لحقوق الإنسان تلقائياً من أية حضارة واحدة بعينها، فإنها قد تكونت من مساهمات جاءت من كل الثقافات التاريخية والعالمية الراهنة. وأن الحضارة الإسلامية، من ناحيتها، قد ساهمت في تلك المنظومة، بفكرة العدالة وضمانات التقاضي.

ومن الواضح أن "سعيد" يتبنى المنظور الثاني. لكنه في الوقت نفسه، يستبدل بفكرة منظمة اليونسكو حول غرس وتكريس منظومة حقوق الإنسان في النظم الثقافية الكبرى في العالم، فكرة أخرى هي الاشتقاق، أي دعوة الثقافة المعنية لأن تستجيب لمنظومة حقوق الإنسان عبر إبراز كليات ومفاهيم خاصة بها تشكل محمولات (أو تيارات حمل) لهذه المنظومة. وبذلك يعني مفهوم الاشتقاق: إمكانية تطور تلقائي مقترحة للثقافة المعنية انطلاقاً من بعض ميولها وتياراتها (كما تظهر في كليات ومفاهيم ومقولات ومضامين بعينها) بما يلتقي مع منظومة حقوق الإنسان إلتقاء الانسجام والتبني.

ومن المهم هنا، بالنسبة لنا، إثبات أن الثقافة العربية-الإسلامية، سمحت بتطور تيارات وزوايا رؤية عالمية تلتقي- من نواح جوهرية بذاتها- مع منظومة حقوق الإنسان.

فما هي هذه التيارات والزوايا؟ وقبل ذلك، بأي منهج من مناهج البحث المتعددة، نبحث عنها بحيث نتمكن من تحديدها على نحو صحيح؟

يبدأ سعيد، بطبيعة الحال، بمحاولة إجابة السؤال الأخير المتعلق بالمنهج، حتى يتمكن من إجابة السؤال الأول الخاص بمكونات الثقافة العربية التي ينطلق منها تأسيس ثقافة حقوق الإنسان.

وعلى ذلك يستعرض المناهج المختلفة المحتملة موازناً بينها لإختيار المنهج الملائم. وهو يحدد هذه المناهج بأنها تنحصر في المنهج الميكانيكي، والبنائي (الوظيفي أو الماركسي)، والجيولوجي أو التاريخي، والفنومولوجي (الظاهري).

فأما المنهج الميكانيكي فهو يتعامل مع التاريخ وكأنه حركة بندولية تتطوّر وترتد إلى ذات ما كانت عليه. ويسمى بالتالي لاسترداد مفاهيم يرى أنها أنتجت في الماضي وقابلة للاستعادة. وهذا مستحيل معرفياً.

وأما المنهج البنائي (الوظيفي أو الماركسي) والذي يرى أن الحضارات الكلاسيكية تدور حول الخالق وليس حول الإنسان، حول الجماعة لا الفرد، وأن الثقافة فيها ليست سوى تبرير أيديولوجي للبنية القائمة على نمط الإنتاج، فهو يتناقض مع ثراء الثقافة العربية وتعديتها وتجاوزها آفاق الأيديولوجيا المسيطرة في حقبة بعينها.

وأما المنهج الجينولوجي، والذي يحقق نسب الأفكار وأسلافها في العصور المثالية، فهو يفترض أن منجزات الحضارة العربية تقع في العصر الوسيط الذي انتهى غلافه الحيوي ولا مجال لإحيائه من جديد.

يبقى إذن المنهج الفنومولوجي. الذي يتميز بالعديد من المزايا التي من أهمها: أنه يتعامل مع "الهنا" والآن"، ومع الوعي الذاتي الجماعي خاصة من حيث تشكله بتأثير الكليات الكبرى و لبناءات الأعماق لمنظومات الأفكار، وأنه يعطي اهتماماً خاصاً بالطريقة التي يتم بها تقديم منظومة حقوق الإنسان إلى الوعي الجماعي العربي، والتي تدخل بها إلى هذا الوعي. فهو إذن المنهج الأكثر ملاءمة.

وعلى ذلك يتجه سعيد إلى الوعي الجماعي الذاتي المباشر في الثقافة العربية، القائم في "الهنا والآن"

ليكتشف مكونات الوعي التي تسمح بتأسيس ثقافة حقوق الإنسان.

ويمضي تفكيره على النحو التالي:

طالما أن تأسيس شرعية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية هو أمر لازم، يصبح من المستحيل تجنب تأصيل حقوق الإنسان في الدين، عموماً، وفي الدين الإسلامي خصوصاً. لا باعتباره مصدراً رئيسياً للثقافة العربية فحسب، بل باعتباره أيضاً منهلاً رئيسياً ومصدراً جوهرياً للوعي الجماعي لدى العرب. والسؤال هو: هل يتم تأصيل حقوق الإنسان في كليات المعرفة الدينية الإلهامية أم يكتفي بتأصيلها في الشريعة.

إن الاكتفاء بالإحالة إلى النصوص القرآنية التشريعية يقيد النصوص القرآنية المعنوية العامة ويتحول بالأمر كله إلى تبرير جامد للقانون الأهلي، كمقولاتية سلبية ومائعة للمناقشة المتعمقة. فهو يحبس كل صور الحياة في صياغات نهائية، ويبتسر الدين إلى طائفة من الجمل التشريعية الثابتة والمطلقة مما يؤدي إلى تقييد منظومة حقوق الإنسان.

لذلك، يرى أن المنهج الأسلم هو التعامل مع المعطيات والمصادر الدينية الإسلامية، مع حتمية الاعتراف بأسبقية النصوص التي تحمل الرؤية الكونية للإسلام.

بذلك، نضع أيدينا على المقولات المؤسسة للعقيدة الإسلامية والرؤية الكونية للإسلام، وعلى رأسها:

مبدأ واحدية الله. وما ينبثق منه من مبدأ واحدية الكائن الإنساني أي وحدته ومركزيته في الكون. فالإسلام ينشئ مفهوماً عن الإنسان مجرداً من كل تمييز. ومخاطباً من قبل الله باعتباره كذلك. **مبدأ كرامة الإنسان** وخلافته لله على الأرض.

مفهوم العقل: وهو المفهوم الذي جعله القرآن ركيزة التعرف على الله وواحديته.

مفهوم المساواة بين كل الأفراد والأمم والذي يؤكده عدم وجود نظام تراتبي طائفي في التاريخ الاجتماعي الإسلامي.

هذه هي النتائج التي يتوصل إليها محمد السيد سعيد وفقاً لتسلسل المقدمات المنطقية والخطوات التي استخدمها والتي تبدو محكمة إلى حد بعيد.

فماذا لو قمنا بمحاولة لعكس اتجاهها. بمعنى أن نبدأ بالنتيجة ونرى تسلسل التفكير حينئذ كيف يكون. أعتقد أننا لن نجد صعوبة كبيرة في تصور أن النتيجة التي توصل إليها سعيد لا تلزم عن مقدماتها وإن كانت بعض هذه المقدمات مأخوذة على حدة قد تبررها. ولن يحدث اختلاف كبير لو أخذنا، في طريقة التفكير، اتجاهها مقيراً.

أعني أن النتيجة التي توصل إليها لا تلزم عن الفنونولوجيا في مجال علم الاجتماع والتي تعني دراسة الظواهر من داخلها مباشرة، ومن خلال ما تعنيه الأفعال بالنسبة لفاعليها لدى القيام بها وتأثير ذلك على الكيفية التي تؤدي بها تلك الأفعال. ونحن لم نجد في دراسته بياناً للكيفية التي توصل بها عن طريق المنهج الفنونولوجي إلى تلك النتيجة.

كذلك ففكرة إسهام كل الحضارات في تشكيل منظومة حقوق الإنسان كانت تتطلب على الأقل تفصيلاً أكثر- لكي نفتتح بصحتها. وقد استعرضت في الجزء السابق التشكل التاريخي لحقوق الإنسان وتبين منه المنشأ الأوروبي لها. بالتحديد لارتباطها بالمفهوم المركزي والخاص بالفكرة الحديثة حول الفرد الإنساني. وهي فكرة لا تستقر في الوجدان العام إلا داخل شروط اجتماعية ثقافية معينة لا تتكون بدورها إلا عبر نظام اقتصادي-اجتماعي حديث. ومن المهم هنا التمييز بين المنشأ التاريخي لمنظومة فكرية أو علمية ما، وبين خصوصية ارتباط تلك المنظومة لمجتمعات النشأة كما لو كانت قد اكتسبت طبيعة تحول بينها وبين أن تكون إنجازاً بشرياً عاماً، قابلاً للانتقال والتواصل والاستخدام في المجتمعات الأخرى. فمأينا هنا التمييز بين ما هو حضاري إنساني عام وبين ما هو ثقافي (بالمعنى الأنثروبولوجي) خاص بمجتمع معين في مكان وزمان معين.

والتناقض الذي طرحه سعيد بين العالمية والخصوصية يمكن أن يجد له حلولاً مفايرة لما طرحه هو. وقد سبق أن تناولت هذه النقطة بالناقشة فيما سبق. فهما ليسا بديلين يستبعد كل منهما الآخر بالضرورة. وربما كان ذلك هو ما دعا البعض إلى التمييز، داخل منظومة حقوق الإنسان، بين ماهو "أساسي" وماهو "ثانوي"، وبين المبادئ العامة وبين كفاءات التحقق في السياقات الاجتماعية والثقافية المختلفة. وأياً كانت رؤية سعيد لاستراتيجية تأسيس ثقافة حقوق إنسان في المجتمع العربي، فإن نقاط الانطلاق الفكرية يجب أن يتوافر فيها حد أدنى من المصادقية. وهو ما نجد صعوبة في تحقيقه في النتائج التي توصل إليها والتي اعتبرها بمثابة الركيزة الفكرية لمشروعه.

فمبدأ واحدية الله لا يتضمن ولا يؤدي إلى القول بواحدية الكائن الإنساني أي وحدته ومركزيته في الكون. بل إن هذه العبارة الأخيرة تبدو بلا معنى. والإنسان في الإسلام هو الإنسان المسلم وليس الإنسان المجرد. بل حتى الإنسان المسلم تختلف قيمته وفقاً لما إذا كان ذكراً أو أنثى، حراً أو عبداً، حتى لو انتمى لخير أمة أخرجت للناس. وخلافة الإنسان لله ليست تفويضا للإنسان بالتشريع لحياته، ولمجتمعاته بل هي توكيل مشروط بتنفيذ تعاليم الله. تنفيذاً للعبد لتعاليم المعبود. ومهمة الإنسان في الحياة إنما هي عبادة الخالق. والعقل الذي جعله القرآن ركيزة التعرف على الله ووحدانيته، هو العقل الذي يتدبر آيات الله في الخلق لا الذي يطرح التساؤلات ويتحرى الحقيقة ويقوم بالبحث والتجريب والاستنتاج ويفسر مسار الحياة على الأرض وربما خارجها. وكل هذه أمور يعرفها سعيد بالتأكيد، كما نعرفها جميعاً لأنها تكاد تكون بديهيات لدينا. وهي لا ترتبط بالنصوص التشريعية التي يرى سعيد استبعادها، بل بالنصوص العبادية والنصوص الخاصة بالرؤية الكونية.

على أن الفقرة الأخيرة في مقال محمد السيد سعيد تنحو منحى مفايراً لما سبق. فهو يقول: بينما لا يمكن انكار قيمة ودور الفقه في المعرفة الدينية، يجب الاعتراف بأنه قصر كثيراً عن الإحاطة بجميع مناهل وفروع وتيارات الثقافة العربية التي تشكلت بتأثير الإسلام كروية عالمية وكمعتقد ديني. إذ تشكل الفلسفة والتصوف والآداب قنوات لا تقل أهمية أو ضرورة في التعرف على الرؤية الكونية للإسلام ولثقافتنا العربية.

وفي هذا السياق، يمثل البحث في ما اتفق على تسميته بالإنسوية العربية (أو الإنسانية العربية) مدخلاً خصباً لتأسيس شرعية ثقافية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية-الإسلامية. وتمثل بحوث عبد الرحمن بدوي ومحمد أركون بداية مثيرة على طريق تفتح هذا المدخل.

فعلى الرغم من أنني لا أستطيع فهم كيف يطالب الفقه بالإحاطة بجميع مناهل وفروع وتيارات الثقافة العربية، فإنني أوافق مع سعيد على أن البحث في النزعة الإنسانية في الثقافة العربية يمثل بالفعل مدخلاً لتأسيس أو تغذية تيار ثقافي بنمي قيماً ومنظوراً من شأنها، حين تتوافر لها ظروف الاستقرار في الوجدان العام، أن تهيئ المناخ لثقافة حقوق الإنسان.

ذلك أن مشكلة تأسيس ثقافة حقوق الإنسان في الوجدان العربي المعاصر هي مشكلة التغير الثقافي في أي مجتمع من المجتمعات. حيث نجد أن التغير الثقافي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتحويلات التي تجري في أساليب الحياة وفي منظومة القيم في المجتمع. وهي عملية لا تحدث من أعلى وبالذات لا تحدث بقرارات أو تعليمات. وإنما تتطلب تحقق شروط معينة في الواقع الاجتماعي/الاقتصادي/السياسي. فإذا تهيأت هذه الشروط، على الأقل في حدها الأدنى، لأصبح بالإمكان، في حدود معينة، توظيف عوامل الوعي والتعليم والمعلومات والفنون في اتجاه التطوير الثقافي المنشود.

وربما كان المشترك الأساسي في توظيف تلك العوامل على ذلك النحو، هو تنمية الحس النقدي والتفكير الفعال في أمور الواقع.

فإذا كان الهدف المنشود هو تهيئة المناخ لتبني الرأي العام لمفاهيم وقيم حقوق الإنسان، فإن ذلك لا يتأتى إلا من خلال الوعي بالعلاقة الوثيقة بين تلك الحقوق (كإطار قانوني منظم في مواد محددة) وبين

الاحتياجات الإنسانية الأساسية العامة للبشر. ومثل ذلك الوعي يصبح متأصلاً في فكر وشعور الفاعلين الاجتماعيين، حين يتحقق على مستوى الوعي النظري وعلى مستوى الممارسة الاجتماعية على السواء. ولعل الوعي بالتراث النقدي في الثقافة العربية (باعتباره التراث الذي يحمل قيم النزعة الإنسانية في أغلب الأحوال)، والتحليل النقدي المتعمق لتاريخ الثقافة العربية وأشكالاتها، يمثلان إسهاما فعالاً في اكتساب ذلك الوعي النظري. أما على مستوى الممارسة، وهي العنصر المكمل لتحقيق الوعي النظري الحديث، فربما كان المدخل الملائم لتطورها هو حركة ديمقراطية عريضة تعبر من خلالها مختلف الفئات الاجتماعية عن مصالحها ورؤيتها في إطار تعددي على المستوى السياسي والفكري.

هوامش

- ١- بدوي، عبد الرحمن: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٧
- ٢- بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام: دون ناشر أو تاريخ.
- ٢- أركون، محمد: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي. دار الساقى، ١٩٧٠. ترجمة هاشم صالح.
- ٣- هو كارل هيزيس بكر الذي عرض المسألة في محاضرتين هما "الإسلام في نطاق تاريخ عام للحضارة" التي ألقى أمام مؤتمر المستشرقين الألمان في ليبسك عام ١٩٢١ والثانية بعنوان "تراث الأوائل في الشرق والغرب" ألقى في جمعية الإمبراطور فلهلم في برلين عام ١٩٢١.
- ٤- "المجاسل المؤيدية" للمؤيد في الدين هبة الله من أبي عمران الشيرازي الإسماعيلي، داعي الدعاة في عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمي. (بدوي-٢-٧٧ وما بعدها).
- ٥- حسن حنفي، التراث بين السلطة والمعارضة: مجلة القاهرة، يوليو ١٩٩٦ عدد رقم ١٦٤.
- ٦- راجع في ذلك: اجناس جولدتسهر: العقيدة والشرعية في الإسلام. دار الكاتب المصري. ١٩٤٦. ص ٧٠.
- ٧- حسن حنفي: الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول. في "الإسلام والحداثة" دار الساقى. ١٩٩٠. ص ١٣٣.
- ٨- راجع في ذلك: أحمد أمين: ضحى الإسلام: ٣ مكتبة النهضة المصرية. ١٩٦٢ الفصل الأول ص ٢١. اجناس جولدتسهر: مرجع سابق الذكر. من ٨٩ وما بعدها.
- ٩- راجع في ذلك: الكسندر اغناتكو: بحثا عن السعادة: الأفكار الاجتماعية السياسية في الفلسفة العربية الإسلامية. دار التقدم، موسكو ١٩٩٠.
- ١٠- بخصوص الدراسات الأوربية، راجع: Joel.L.Kraemer, Humanism in the renaissance of Islam, Leaden E.J. Brill, 1986
George Makdisi, The Rise of Humanism in classical Islam and the Christian West, Edinburgh University Press, 1990.
- ١١- بخصوص المعلومات الواردة في هذا الجزء راجع:
The New encyclopaedia Britannica, Volumes: 5,6,16,20,25:Human Rights.
- ٢١- راجع مجلة "ابواب" الصادرة عن دار الساقى. العدد ١٤. ١٩٩٧. ص ٩.

شهر

٥

مقدمة

■ الفصل الأول

التوجه الإنساني

تحليل مفهومي تاريخي

عاطف أحمد ٧

■ الفصل الثاني

قراءة القرآن بين الوعي الشفاهي والكتابي

تأملات في نشأة النزعة الإنسانية في الثقافة العربية

منى طلبة ٤٣

■ الفصل الثالث

النزعة الإنسانية والحركات الاجتماعية

مقاربة سوسيولوجية

حسّين كشك ٩٩

■ الفصل الرابع

النزعة الإنسانية في سياق تطور الثقافة العربية

علي مبروك ١٢٧

■ الفصل الخامس

النزعة الإنسانية عند الفلاسفة المسلمين

أنور مغيث ١٥٣

■ الفصل السادس

النزعة الإنسانية العربية وحقوق الإنسان

عاطف أحمد ١٧٥

قائمة إصدارات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً : سلسلة مناظرات حقوق الإنسان :

- ١- ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني (بالعربية والإنجليزية) : منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد.
- ٢- الثقافة السياسية الفلسطينية - الديمقراطية وحقوق الإنسان : محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمى بشارة، محمود شقيرات.
- ٣- الشمولية الدينية وحقوق الإنسان - حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤ : علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
- ٤- ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة : محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
- ٥- التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس: جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.

ثانياً : دراسات مبادرات فكرية :

- ١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر.
- ٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع.
- ٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية : فاتح عزام (بالعربية والإنجليزية).
- ٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
- ٥- حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبدالله.
- ٦- حقوق الإنسان - الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقي.
- ٧- تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان: تقديم وتحرير : بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
- ٨- نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ
- ٩- الأطفال والحرب- حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس
- ١٠- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
- ١١- اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد: د. محمد حافظ يعقوب
- ١٢- التكفير بين الدين والسياسة: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي
- ١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع.

ثالثاً : دراسات ابن رشد :

- ١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان، تقديم : محمد السيد سعيد - تحرير : بهي الدين حسن.
- ٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي، تقديم: محمد سيد أحمد - تحرير: عصام محمد حسن. (بالعربية والإنجليزية).
- ٣- التسوية السياسية - الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد - تحرير : جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).

رابعاً : تعليم حقوق الإنسان :

- ١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان ؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون تحت إشراف المركز في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
- ٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون - تحت إشراف المركز - في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
- ٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد

خامساً : اطروحات جامعية:

رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين امريكا ومصر: هشام محمد فوزي، تقديم: محمد مرغني خيري

سادساً : مبادرات نسائية:

- ١- موقف الأطباء من ختان الإناث: أمال عبد الهادي- سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية)
- ٢- لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: أمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية)

سابعاً : دراسات حقوق الإنسان:

- ١- حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني
- ٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية - العربية: أحمد تهامي
- ٣- النزعة الإنسانية في الفكر العربي دراسات في الفكر العربي الوسيط، تحرير: عاطف أحمد

ثامناً : حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

- ١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف

مطبوعات أخرى :

- ١- "سواسية " : نشرة دورية باللغتين العربية والإنجليزية.
- ٢- رؤى مغايرة : مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP .
- ٣- رواق عربي : دورية بحثية باللغتين العربية والإنجليزية.
- ٤- قضايا الصحة الإنجابية: مختارات مترجمة من مجلة Reproductive Health Matters

إصدارات مشتركة :

- أ . بالتعاون مع المجلس القومي للمنظمات غير الحكومية :
 - ١- التشويه الجنسي للإناث (الختان) : أوهام وحقائق / د. سهام عبد السلام
 - ٢- ختان الإناث/ أمال عبد الهادي
- ب. بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)
 - ١- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د. محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة
- ج. بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية و المنظمة المصرية لحقوق الإنسان
- ١- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة

الكتاب المشاركون

عاطف أحمد

طبيب نفس وكاتب

نشر العديد من المقالات في النقد الفكري في مجالات فكرية مصرية وعربية منذ الستينات وحتى الآن مثل :
الفكر المعاصر الادب البيروني العلوم البيرونية الشهر الكاتب القاهرة - قضايا فكرية - ادب ونقد - رواق عربي - الكتابة
الأخرى .

صدر له عن "دار الطليعة" البيرونية :

"نقد الفهم العصري للقرآن" ١٩٧١

"نقد العقل الوضعي : دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود" ١٩٨٠

ترجم إلى العربية :

الفصامي - سيلفانون إريتي - عالم المعرفة الكويت

الاصولية الإسلامية : صادق العظم مركز المعلومات القانونية القاهرة .

ما بعد المركزية الأوروبية : بيتر جران (ترجمة مشتركة) : المجلس الأعلى للثقافة (القاهرة) .

أنور مغيث

مدرس الفلسفة السياسية ادب حلوان

أطروحة دكتوراه : تاريخ الفكر الماركسي في مصر : جامعة باريس فرنسا

له العديد من الدراسات في الفلسفة الغربية والفكر العربي المعاصر (بالعربية والفرنسية) نشرت في مجالات : قضايا فكرية
إبتاع الطريق مصر والعالم العربي (سيداج بالفرنسية) la parsee

ترجم عن الفرنسية :

النظام العالمي الجديد وسياسة المكاييل : مجموعة من المؤلفين . الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع

اسباب عمالية : بيبير برديو دار الفكر الحديث بيروت .

نقد الحداثة : الآن تورين المجلس الأعلى للثقافة القاهرة

ملف المستقبل : روجيه جاوردي (ترجمة مشتركة) دار الشروق القاهرة

حسين كشت

باحث بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية

عضو الجمعية العربية لعلم الاجتماع

مختص في الدراسات حول المسألة الفلاحية في مصر

نشر دراسات عدة في المجالات العلمية المنخفضة : المجلة الاجتماعية القومية . البنية القومية مصر والعالم العربي
(سيداج بالفرنسية) : إضافات (مجلة الجمعية العربية لعلم الاجتماع) .

صدر له عن دار المحروسة (القاهرة)

"الأوضاع الاجتماعية الاقتصادية العمال الزراعيين الإجراء في الريف المصري" ١٩٩٦ .

على مبروث

مدرس بآداب القاهرة : قسم الفلسفة

نشر مقالات عدة في مجالات فكرية مثل : قضايا فكرية - الف أدب ونقد القاهرة .

صدر له عن دار التنوير :

النور . من علم العفاف إلى فلسفة التاريخ (رسالة ماجستير) ١٩٩٣

نحت الخلع :

"الإمامة والتاريخ : الخلفاء التاريخي في علم العفاف" دار التنوير .

"المتحاور والمستكون : مساهمات في نقد خطاب الأزمة" دار التنوير .

منى طليعة

مدرس الآداب المشارك ادب عين شمس

أطروحة دكتوراه حول رسالة العفان : إشراف فرنسي مصري مشترك .

دراسات مختلفة في التراث ومنهاج النمد المعاصر بمجالات : إبداع ، قضايا فكرية - سلور .

ترجمة من العربية للفرنسية .

رحله إلى حضرة نجيب محفوظ - جامعة باريس ٣ .

من الفرنسية للعربية .

ساند ، المستقبل روجيه جاوردي (ترجمة مشتركة) دار الشروق القاهرة .

الاستشارة الحية : بول ريكور . المجلس الأعلى للثقافة القاهرة (تحت الطبع) .